

Die Willensfreiheit bei Alexander von Hales.

Von Jakob Bisson.

Einleitung.

Bei einem Vergleich mit der neuen Zeit ist die Ethik des Mittelalters noch keine besondere, von den übrigen Disziplinen getrennte Wissenschaft. Die rein philosophische Ethik, wie wir sie bei Aristoteles und der Stoa bereits im Altertum finden, kennt die mittelalterliche Ethik im allgemeinen nicht. Im Anschluß an die scholastische Theologie behandelt man auch die Moralität der menschlichen Handlungen. Das Sittengesetz nimmt man in seiner natürlichen Struktur als von Gott ausgehend an. Werden ethische Fragen erörtert, so gilt dieselbe Weltanschauung wie bei Erörterung theologischer Fragen. Gott ist der Schöpfer des gewaltigen Weltsystems. Gott ist es auch, der dem Sittengesetz, nach dem sich der Mensch in seinem Handeln richten soll, Inhalt und Form verleiht. Jeder Mensch steht einer objektiven, von Gott gegebenen sittlichen Ordnung gegenüber. Kurz gesagt: eine *lex aeterna* ist die metaphysische Grundlage der mittelalterlichen Ethik. Der Diesseitszweck des Menschen wird dem Jenseitszweck untergeordnet. Das Charakteristische an der mittelalterlichen Ethik ist dieser theologisch-metaphysisch-transzendente Zug, der sich eben aus ihrer Verbindung mit der Gottesgelehrtheit ergab. Mit einem Worte: die mittelalterliche Einstellung zur Ethik ist eine theonome¹⁾.

Es wäre aber auch irrig zu behaupten, das Mittelalter habe keine Ethik, keine auf den Grundlagen und Grundgesetzen des natürlichen Denkens beruhende Sittenlehre besessen. Mitten in der Erörterung der theologischen *quaestiones* kommt in Beurteilung des sittlichen Lebens und Strebens des Menschen auch das Urteil der Vernunft zur Geltung. Man löst sich von dem über-

¹⁾ Vgl. Clemens Baumecker, „Die christliche Philosophie des Mittelalters“ in: *Die Kultur der Gegenwart, ihre Entwicklung und Ziele*, herausgegeben von Paul Hinneberg. Teil I, Abt. V, Allgemeine Geschichte der Philosophie v. Wilhelm Wundt. Verlag Teubner, Berlin und Leipzig 1923, S. 353—55. — Ferner Michael Wittmann, *Die Grundfragen der Ethik*. Verl. Kösel & Pustet, München & Kempten 1924, S. 33.

natürlichen Gesichtspunkt los und betritt das Gebiet der moralischen und rechtlichen Vernunftgesetze. So stellt beispielsweise der Fürst der Scholastik, Thomas von Aquin, in seiner *Summa theologiae* die Frage:

Utrum fornicatio sit gravissimum peccatum.

In prägnanter Kürze und mit souveräner Sicherheit statuiert in dieser Frage der Aquinate:

Fornicatio est contra bonum hominis nascituri et contra bonum speciei humanae¹⁾.

In bedeutend ausführlicherer Weise behandelt Thomas von Aquin die Ablehnung der fornicatio und die Notwendigkeit der Einehe in seiner *Summa philosophica*. Nutritio quantum ad corpus, instructio quantum ad animam, repressio propter impetus passionum, alles ausgehend von der Fürsorge der Eltern, sind notwendig zum Wohle des Individuums und damit der menschlichen Gesellschaft²⁾.

Es bleibt aber bestehen, daß im allgemeinen die Ethik des Mittelalters in die theologischen Abhandlungen und Erörterungen miteinbezogen ist. Inmitten der kosmologischen, anthropologischen, soziologischen und soteriologischen Abhandlungen kommen auch die Grundsätze der Ethik zur Geltung.

Den Anstoß, sich in den theologischen Schriften wenigstens implicite mehr und mehr mit den ethischen Fragen in ihrer Bedeutung und Tragweite für das sittliche Verhalten und Handeln des Menschen, in ihren Forderungen überhaupt, zu beschäftigen, gab seit Anfang des 13. Jahrhunderts, bereits auch seit Ausgang des 12. Jahrhunderts, das Bekanntwerden weiterer Schriften des Aristoteles. Bisher kannte man bloß einen Teil des „Organon“. Von den übrigen aristotelischen Schriften hatte man Kenntnis nur durch Boethius. Jetzt lernte man durch lateinische Uebersetzungen aus dem Arabischen das ganze „Organon“ kennen sowie die naturwissenschaftlichen, metaphysischen und ethischen Werke des Aristoteles nebst den arabischen Bearbeitungen und Erklärungen. Jetzt machen sich neben den bisher vorherrschenden augustinischen Einflüssen auch aristotelische in der Scholastik bemerkbar. Bisher dominierte der große Lehrer von Hippo. Seine Gedanken, seine Aufstellungen waren richtunggebend. Nunmehr gibt es neben dem Augustinismus auch einen Aristotelismus.

¹⁾ *S. theol.* 2, 2, qu. 154, a. 3.

²⁾ *S. phil.* 3, c. 122.

Naturgemäß hat sich diese Auswertung aristotelischer Gedanken, die Benützung der aristotelischen Philosophie für die Theologie nicht jäh vollzogen. Wir dürfen sprechen von einer Uebergangsepoche, in der das Neue sich Eingang verschafft hat¹⁾.

Als erster Vertreter dieser Uebergangsepoche ist der aus England stammende Franziskaner

Alexander von Hales

zu nennen. Vom Jahre 1231 bis zu seinem im Jahre 1245 erfolgten Tode hatte er als erster Franziskaner einen Lehrstuhl an der Pariser Universität inne. Die Bedeutung des Alexander von Hales besteht nun darin, daß er in seiner

*Summa Theologica*²⁾

zuerst die ganze Philosophie des Aristoteles als Hilfswissenschaft benützt hat. Des Aristoteles Werke zieht er heran zur Begründung des kirchlich-theologischen Lehrstoffes, und zwar auf der Grundlage der „Sentenzen“ des Petrus Lombardus³⁾. Hat A. v. H. auch in seiner *Summa theologica* den Aristoteles ausgewertet, so ist das nicht so zu verstehen, als ob er alles kritiklos übernommen hätte. A. v. H. weiß wohl zu sondern und zu sichten⁴⁾. Wis-

¹⁾ Friedrich Ueberweg's *Grundriß der Geschichte der Philosophie*. 2. Teil. Die Patristische und Scholastische Philosophie. Elfte, neubearbeitete u. mit einem Philosophen- u. Literatorenregister versehene Auflage. Herausgegeben von Bernhard Geyer. Verl. Mittler & Sohn, Berlin 1928, S. 342—48. — Johannes Verwey, *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik*. Verl. Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1909. S. 77—78. — Ottmar Dittrich, *Geschichte der Ethik*. 3. Band: Mittelalter bis zur Kirchenreformation. Verl. Felix Meixner, Leipzig 1926. S. 89—90. — Maurice de Wulf, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*. Autorisierte deutsche Uebersetzung von Dr. Rudolf Eisler, Wien, Tübingen 1913, S. 219—20.

²⁾ Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales ordinis Minorum *Summa Theologica* jussu et auctoritate Rm̄i. Bonaventurae Marrani totius ordinis Fratrum Minorum Ministri Generalis studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita. Tomus I, liber primus. Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam. Ex typographia Collegii S. Bonaventurae. 1924. Tomus II, prima pars secundi libri 1928. Die Arbeit war bereits fertiggestellt, als die Diskussion über die Echtheit des in Band II und III¹⁾ Enthaltene einsetzte. Vgl. Pelster, in *Scholastik*, Jahrg. V, S. 276 ff. — Jos. A. Endres, *Des Alexander von Hales Leben und philosophische Lehre, Jahrbuch der Görresgesellschaft*, Fulda 1888, S. 27 ff.

³⁾ Die *Sentenzen* des Petrus Lombardus fußen auf Augustinus. Neun Zehntel aller Gedanken sind dem Augustinischen Arsenal entnommen. Vgl. Ueberweg-Geyer a. a. O. S. 274.

⁴⁾ A. v. H. verwirft gegenüber dem Aristoteles eine Zwischenintelligenz (Tomus I, Nr. 20, ad 3, p. 31); er verteidigt gegenüber Aristoteles die Unver-

sen wir doch, daß der scholastische Aristotelismus sich in zwei Arme gespalten hat: in den averroistischen unter Siger von Brabant — folgend den arabischen Aristoteles-Kommentatoren Averroes (Ibn Roschd), Avicenna (Ibn Sina) und Alghazel (Abu Hamid Mohammed) — und in den christlichen Aristotelismus. Siger von Brabant und seine Anhänger an der Artistenfakultät in Paris haben die aristotelische Philosophie in der averroistischen Färbung und Prägung übernommen ohne Rücksicht auf Theologie und Dogma. Der christliche Aristotelismus hat die Lehren des Aristoteles an der christlichen Weltanschauung gemessen und korrigiert. Wenn mit Recht Albertus Magnus¹⁾ und Thomas von Aquin²⁾ gegenüber dem Averroismus als die Hauptschöpfer des christlichen Aristotelismus bezeichnet werden, dann war A. v. H. derjenige, welcher zuerst diesen Weg eingeschlagen hat.

Im Kommenden soll nun dargestellt werden, welche grundsätzliche Einstellung Alexander von Hales zur Ethik hat, und zwar soll es geschehen in einer Teildarstellung:

„Die Willensfreiheit bei Alexander von Hales“.

Inwieweit folgt A. v. H. dem bisher traditionell gepflegten Augustinismus in den Fragen der Ethik, insbesondere in Beurteilung und Behandlung der menschlichen Willensfreiheit? Was übernimmt er von dem neu auftauchenden Aristotelismus?

Die Grundlage für die verdienstlichen wie mißverdienstlichen Handlungen des Menschen bildet die Willensfreiheit (Wahlfreiheit = liberum arbitrium). Im wesentlichen Zusammenhang mit der Willensfreiheit kommt dann in Betracht die sogenannte synteresis, schließlich das Gewissen (conscientia). A. v. H. behandelt die fällige Materie in der angegebenen Aufeinanderfolge in seiner *Summa Theologica*³⁾. Diese Einteilung legen wir auch der Arbeit zu Grunde.

änderlichkeit Gottes bei der Welterschöpfung (ebenda Nr. 64, ad 4, p. 396); er verteidigt die allein Gott zukommende Ewigkeit (Nr. 64, p. 148); die Ewigkeit der Materie, wie sie Aristoteles lehrte, wird strikte abgelehnt (Nr. 133, ad 1 et 2, p. 204; Nr. 140, ad 1, p. 218).

¹⁾ Vergl. Martin Grabmann, *Der Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben*, S. 2—3. Verl. Fel. Rauch, Innsbruck 1928. Sonderabdruck aus der *Zeitschrift f. kath. Theologie* 25 (1928) 153—182, 313—356.

²⁾ Aemilian Schöpfer, *Thomas von Aquin als Bahnbrecher der Wissenschaft*. Verl. Tyrolia, Innsbruck 1925, S. 13—14.

³⁾ Tomus II der Quaracchi-Ausgabe, Nr. 389 mit 426.

I. Die Wahlfreiheit (*liberum arbitrium*) bei Alexander von Hales.

Die Handlungen, denen wir das Prädikat sittlich beilegen, die Verdienst oder Mißverdienst, sittlichen Wert oder Unwert *meritum—demeritum*), Lob oder Tadel (*laus—vituperatio*) einbringen, sind nur den vernunftbegabten Wesen eigen. Eine Wahlfreiheit, Vernunft und Wille sind nach A. v. H. vonnöten, will man überhaupt von Verdienst oder Mißverdienst und entsprechend von Lob oder Tadel reden. Die vernünftige Seele muß bei ihren Handlungen eine Konformität einhalten mit der *imago increata*, d. i. Gott. Diese Konformität liegt bei der Wahlfreiheit im Können, bei der Vernunft im Urteilen oder Erwägen, beim Willen im Wollen oder Wählen. Nimmt man eines von diesen drei Dingen weg, dann kann man nicht mehr sprechen von der Möglichkeit des Verdienstes; denn wenn es keine Selbstbestimmung in den Handlungen mehr gäbe oder der Mensch nur eine aus einer Notwendigkeit heraus bestimmte Macht über seine Handlungen besäße, wo könnte man noch reden von einem Verdienste?¹⁾

Die Voraussetzung jeglichen sittlichen Handelns ist und bleibt die Willensfreiheit. Zuerst muß aber der Mensch die Vernünftigkeit einer Handlung erfassen und die Beweggründe erkennen, die zum Setzen einer Handlung für ihn einleuchtend sind. Dementsprechend behandelt A. v. H. in dem Abschnitte *De anima rationali* zuerst die *vis rationalis cognitiva* (erkennende Denkkraft), dann die *vis rationalis motiva* (bestimmende, bewegende Denkkraft). Aber ausschlaggebend, zum Abschluß

¹⁾ Tom. II, Nr. 416, p. 490. *Utrum secundum liberum arbitrium attendatur meritum vel demeritum. Ad quod dicendum, quod illud, penes quod attenditur meritum sive quod est capax meriti, attenditur secundum liberum arbitrium, rationem et voluntatem. Meritum enim est, cum conformatur in actu gratuito ipsa anima rationalis, quae est ad imaginem ex parte motivae, imagini increatae. Unde conformitas liberi arbitrii est ex parte posse, rationis ex parte judicare vel arbitrari, voluntatis ex parte velle sive eligere: tollatur enim aliquod istorum, non jam dicitur capacitas meriti. Nam si non esset potestas (aut esset potestas) ex necessitate determinata, unde esset meritum? Si iterum sine iudicio ageret vel appeteret, non esset meritum: tunc enim non habentia usum rationis quae agunt secundum impetum, mererentur. Si iterum esset iudicium quod penes haec tria attenditur meritum, ut sic trinitas creata Trinitati increatae in actu conformetur.*

bringend, — auch wenn alle Dispositionen zu einer Handlung getroffen sind, — ist ihm die Willensfreiheit oder *Wahlfreiheit* (*liberum arbitrium*). Diese Willensfreiheit, ihr Wesen, ihr Umfang, ihre Bedeutung, ihre Betätigung u. a. nimmt bei A. v. H. einen ziemlich breiten Raum ein. Führend ist ihm für die *vis rationalis cognitiva et motiva* das Gewissen (*conscientia*), für das *liberum arbitrium* die *synteresis*. Welches sind nun die Grundsätze, welche A. v. H. in Erörterung dieser drei Faktoren: *Wahlfreiheit*, *synteresis*, *Gewissen* hinsichtlich ihrer Bedeutung für die sittlichen Handlungen des Menschen aufstellt?

Beginnen wir mit der Willensfreiheit (*kat exochen*¹⁾)! In dem Abschnitt über Willensfreiheit behandelt A. v. H. in distinguierender Weise sieben Fragen:

1. Gibt es eine Willensfreiheit?
2. Was ist sie?
3. In wem ist sie?
4. Ist sie in gleicher Weise in allen, welche die Willensfreiheit besitzen, oder nicht in gleicher Weise?
5. Ist in diesen die Willensfreiheit verlierbar oder unverlierbar?
6. Auf welche Handlungen bezieht sich die Willensfreiheit?
7. Ist die Willensfreiheit das, was gemäß Verdienst oder Mißverdienst in Betracht kommt?

Nach diesem in der *Summa Theologica* aufgestellten Schema wollen wir die einzelnen Abschnitte behandeln. Wenn auch *liberum arbitrium* eigentlich *Wahlfreiheit* bedeutet, so wollen wir im folgenden doch bei dem Terminus *Willensfreiheit* bleiben als einem Freisein von äußerem Zwang und innerer Nötigung, wenn es sich um sittliche Handlungen des Menschen handelt.

1. Gibt es eine Willensfreiheit?

In dem *pro und contra*, wie es A. v. H. nach aristotelischem und Abälard'schem Muster anwendet, wird zuerst das Bestehen einer Willensfreiheit im vernünftigen Lebewesen geleugnet. Welche Beweisgründe führt A. v. H. für seine These an? Einen Autoritätsgrund und einen Vernunftgrund. Des hl. Hieronymus

¹⁾ *Summa Theologica*, Tom. II, Nr. 389 mit Nr. 416.

Worte in seiner Epistula 39, c. 2 sind A. v. H. Beweis für die Nicht-Existenz des freien Willens. Die Worte lauten:

„Deus est bonus voluntate et fecit hominem ad imaginem suam.“

Aus diesem Zitat schließt A. v. H.: Also hat Gott den Menschen dem Willen nach gut geschaffen. Es gibt keine *flexibilitas arbitrii ad opposita*, es gibt keine Willensfreiheit. Etwas oberflächlich, sprunghaft deucht einem ein solches Beweisverfahren. Wir können es höchstens dadurch erklären, daß die Scholastik es liebte, solche künstlich geformten Einwürfe hereinzubringen, um den Scharfsinn des Hörers oder Lesers anzutreiben, die Auflösung zu suchen. Bei der *solutio* wird dann um so energischer für die gewählte Entscheidung oder die probable Meinung eingetreten¹⁾. Welchen Vernunftgrund bringt nun A. v. H. für die Nicht-Existenz eines *liberum arbitrium* vor? Er meint, wenn es keine Kreatur im Universum gäbe, die eine solche Macht, eine solche Anlage besäße, nämlich das Gute zu tun und das Böse nicht zu tun, dann wäre die Gesamtheit der Geschöpfe unvollkommen, es würde etwas fehlen, da doch Gott ein solches Geschöpf schaffen könne! Also, schließt er, gibt es ein solches. Und wenn es ein solches gibt, dann ist es die *creatura rationalis*. Ergo hat die *creatura rationalis* keine *flexibilitas ad bonum et malum*, also auch kein *liberum arbitrium*²⁾

Nun zum *contra*. Es gibt ein *liberum arbitrium*. A. v. H. stützt sich auf Autoritäten. Er führt an Autoritäten auf: Joannes Damascenus, Augustinus und Bernardus. Bei Joannes Damascenus³⁾ ist für ihn ausschlaggebend:

¹⁾ Vgl. Gg. Frh. v. Hertling, *Augustinus-Citate bei Thomas v. Aquin*. Separatabdruck aus den Sitzungsberichten der philos.-philol. u. der histor. Klasse der Kgl. Bayer. Akademie der Wissenschaften. 1904, Heft IV, S. 538—539. Verlag der K. Akademie. München 1904.

²⁾ Nr. 389. Item, si non esset aliqua creatura in universo, quae talem haberet potentiam ut posset facere bonum et non posset facere malum, incompleta esset universitas creaturarum, cum Deus talem possit facere creaturam; ergo est aliqua talis; sed, si aliqua est talis, haec est creatura rationalis; ergo creatura rationalis non habet flexibilitatem ad bonum et malum; ergo nec libertatem secundum quod hic loquimur de libertate.

³⁾ *De fide orthod.* II, c. 27. A. v. H. zitiert hier wohl nach dem Gedächtnis oder nach einer damals gebräuchlichen Sentenzensammlung (*Florilegium*); denn das Zitat ist von dem Original ziemlich verschieden. Damascenus wird zitiert: *Omne generabile vertibile; animata vero et irrationabilia vertuntur secundum corporales alterationes, rationale vero secundum electionem, contemplativum*

omne generabile est vertibile . . . rationalis creatura est vertibilis secundum electionem.

Also muß es eine Willensfreiheit geben. Von Bernardus¹⁾ wird dessen Lehre hervorgehoben, daß die vernünftige Menschenatur eingestellt ist auf Lohn bzw. Verdienst. Dem muß aber ein Prinzip des Verdienens entsprechen. Wo kein Prinzip des Verdienens ist, da fehlt der freie Wille; denn:

principium meriti est liberum arbitrium.

Was aber A. v. H. schließlich bestimmt, sich im Einklang mit den angeführten Autoritätsbeweisen für die Willensfreiheit auszusprechen, das ist Augustinus²⁾. Ein Wort von ihm — man fühlt es geradezu aus dem Texte heraus — gilt ihm gar viel. Daher folgt dem Zitat aus Augustinus:

„Melior est homo qui voluntate quam qui necessitate bonus est“

gleich das Respondeo:

„Concedo quod liberum arbitrium, secundum quod est flexibile ad bonum et malum, sit in creatura rationali.“

Es bedarf keines weiteren Beweises. Augustinus ist A. v. H. Beweis genug für die Tatsächlichkeit der Willensfreiheit. Spricht sich doch auch Augustinus in seinem Werke *De libero arbitrio*, in welchem er in extenso die Willensfreiheit behandelt, ganz klar und eindeutig an den verschiedensten Stellen für die Willensfreiheit aus! So sagt er im 13. Kapitel des 2. Buches:

„Der Wille ist die Anlage, gemäß welcher der Mensch sündigt und recht lebt³⁾.“

secundum excogitationem, activum verò secundum consilium. Tatsächlich sagt Joannes Damascenus: „Alles Geschaffene ist eben auch wandelbar. Denn wessen Entstehung mit Veränderung begonnen, das ist notwendig wandelbar. Wandel aber ist es, aus dem Nicht-sein ins Dasein zu treten und aus dem vorhandenen Stoff etwas anderes zu werden. Die unbeseelten und unvernünftigen Wesen nun verwandeln sich nach den erwähnten körperlichen Veränderungen, die vernünftigen aber durch freie Wahl.“

¹⁾ *De gratia et libero arb.*, c. 1, n. 2 (P. L. 182, 1002).

²⁾ *liber 83 quaestionum*, quaest. 2 (P. L. 40, 11). Omne quod fit, ei a quo fit, par esse non potest. Alioquin justitia, quae sua cuique tribuere debet, de rebus auferatur necesse est. Hominem ergo Deus cum fecit, quamquam optimum fecerit, non tamen id fecit, quod erat ipse. Melior autem homo est qui voluntate quam qui necessitate bonus est. Voluntas ergo libera homini fuit.

³⁾ Voluntas quippe est, qua et peccatur et recte vivitur.

2. Was ist die Willensfreiheit?

A. v. H. untersucht nun die Willensfreiheit der Sache, dem Begriff und dem Namen nach. Jedem einzelnen Punkt wird eine längere Untersuchung zuteil.

Was ist die Willensfreiheit der Sache nach? Ist sie eine potentia (ein Können, ein Vermögen)? Oder ist sie ein habitus (eine durch Uebung erworbene Beschaffenheit, wie z. B. das Wissen als habitus)? Oder ist die Willensfreiheit eine passio (Affekt)? In ziemlich loser Form wird in diesem Zusammenhange von A. v. H. die Nikomachische Ethik des Aristoteles herangezogen zum Beweise dafür, daß die Willensfreiheit des Menschen keine potentia und keine passio, sondern ein habitus sei. Aristoteles spricht an der betreffenden Stelle von der Tugend. Er geht von der Ansicht aus, daß es dreierlei psychische Phänomene gebe: Affekte, Vermögen und dauernde Beschaffenheiten (hexeis). Die Tugend käme nicht in Betracht als Affekt und nicht als Vermögen. Daher bleibe nur der habitus (hexis) übrig¹). A. v. H. übernimmt nun ohne weiteres diesen aristotelischen Schluß auf die Willensfreiheit. Andererseits geben ihm die auctoritates (Kirchenväter) zu denken. Bernardus sagt in seinem Buche *De gratia et libero arbitrio*²).

„Die Seele hat drei ihr von Natur aus eingepflanzte Vermögen (potentiae), nämlich die Verstandestätigkeit, den Willen und die Fähigkeit (zu handeln).“

Letztere nennt er das liberum arbitrium. Also ist für ihn die Willensfreiheit eine potentia. Nun kombiniert A. v. H. das aristotelische Element mit der Definition des Bernardus und bezeichnet den freien Willen des Menschen als eine potentia habitualis pro libito eligentis. Da Bernardus in der Hauptsache auf Augustinus fußt³) — wenigstens sind die Schriften des Augustinus für ihn das Hauptquellenmaterial — kann man sagen: A. v. H. verbindet in der Definition der Willensfreiheit aristotelisches und augustinisches Lehrgut.

¹) *Ethic. Nic.* 2, 4: Ἐπεὶ οὖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστί, πάθη, δυνάμεις, ἕξεις, τούτων ἂν τι εἴη ἡ ἀρετὴ.

²) *De gratia et lib. arb.*, c. 14, n. 46 (P. L. 182,1002).

³) Vgl. Ueberweg-Geyer a. a. O. S. 256. Harnack nennt Bernardus einen „Augustinus redivivus“. (Lehrb. d. Dogmeng. III, 4, 1910, 342). Ebenda. — Ferner Aloys Dempf, *Ethik des Mittelalters*. Sonderausgabe aus dem Handbuch der Philosophie. S. 75. Verl. Oldenbourg, München u. Berlin 1927.

Nun kommt die Frage:

Ist die Willensfreiheit ein Vermögen oder umfaßt sie viele zu gleicher Zeit?

Anscheinend, sagt A. v. H., kommt die Willensfreiheit verschiedenen *potentiae* zu; denn wir unterscheiden Tugenden, die in der *ratio* liegen, wie Glaube, Klugheit u. a., und Tugenden, die im Willen ihren Sitz haben. Tugend ist aber nichts anderes, als Fertigkeit im sittlichen Handeln. Es ist also wohl so, daß wir bei dem *liberum arbitrium* nicht mit einer *potentia*, sondern mit mehreren zu rechnen haben. A. v. H. übernimmt da von Aristoteles die Unterscheidung von *dianoetischen* und *ethischen* oder *sittlichen* Tugenden in seiner *Nikomachischen Ethik*¹⁾. Ebenso sagt Joannes Damascenus in seinem von A. v. H. gar häufig zitierten Buche *De fide orthodoxa*²⁾:

„(Homo) libere appetit, libere judicat, libere impetum facit, libere disponit, libere vult, libere inquit.“

Diese Akte gehören aber verschiedenen *potentiae* an. Also, sagt A. v. H., ist der Willensakt kein einheitlicher, sondern ein mehrteiliger Akt.

In der Lösung hält sich A. v. H. nur an Augustinus. Sein Wort, sein Urteil ist für ihn (A. v. H.) maßgebend:

„Cum loquimur de libero arbitrio, non de parte animae loquimur, sed de toto³⁾.“

Das *liberum arbitrium* vereinigt in sich alle Kräfte und Fähigkeiten, nach denen es Verdienst oder Mißverdienst gibt. Aber dennoch ist es (*liberum arbitrium*) nicht eine Mehrheit von *potentiae*, sondern schließt mehrere *potentiae* in sich ein oder noch besser: bezieht sich auf mehrere *potentiae*. Ein besonderes Wort wird gewidmet dem Satze von Augustinus:

„*Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis*⁴⁾.“

¹⁾ 1. 13 Schluß: *λέγομεν γὰρ αὐτῶν (τῶν ἀρετῶν) τὰς μὲν διανοητικὰς, τὰς δὲ ἠθικὰς.* — A. v. H. gibt dann folgende Definition vom *liberum arbitrium*: *Dicendum, quod liberum arbitrium est potentia habitualis pro libito eligentis, et ex hoc quod habitualis est, habet quod facile exeat in actum. Unde propter convenientiam quam habet cum habitu in naturali in facile exeundo in actum, frequenter nominatur habitus.*

²⁾ *De fide orthodoxa* II, c. 22.

³⁾ *Hypognost.* III, c. 5. n. 7.

⁴⁾ *De corrept. et gratia*, c. 11, n. 32 (P. L. 44, 935).

Ja, sagt A. v. H., in diesen beiden Potentien liegt in erster Linie die Willensfreiheit begründet; denn Sache des Verstandes ist es zu beraten, Sache des Willens aber anzuregen, zu bewegen. In diesem Sinne akzeptiert A. v. H. voll und ganz die Worte des Joannes Damascenus¹⁾ über die Willensfreiheit des Menschen:

„Libere disponit, libere impetum facit.“

Wie oben schon bemerkt, darf man nach A. v. H. nicht sprechen von verschiedenen Potentien der Willensfreiheit, sondern in der Willensfreiheit treffen sich die Potentien, und zwar alle diejenigen, die für Verdienst oder Mißverdienst, Lob oder Tadel in Betracht kommen. In sachlicher Beurteilung der Willensfreiheit kommt dann A. v. H. zu dieser Definition:

„Liberum arbitrium est potentia habitualis. Non est plures potentiae essentialiter, sed plurimum potentiarum.“

Die Willensfreiheit ist also ein Vermögen, das gleichmäßig überragend auf andere Vermögen einwirkt. Es ist ungefähr dasselbe, wie wenn Aristoteles im 4. und 5. Buche seiner Nikomachischen Ethik von den verschiedenen sittlichen Tugenden spricht (Freigebigkeit, Hochherzigkeit, Hochsinn usw.), während er im 6. Buche die Verstandestugenden (dianoetische) behandelt. Eine und dieselbe Tugend, dasselbe Streben nach dem, was recht ist, aber sich beziehend auf verschiedene Potentien.

Ist nun die Willensfreiheit Vernunft oder Wille? Mit anderen Worten: Ist für die Willensfreiheit die Verstandes- oder Willensanlage bei Setzung der Handlungen in erster Linie maßgebend? A. v. H. sagt, daß die Willensfreiheit im einzelnen Menschen die Kommandogewalt innehat. Wie Gott, der erste Bewegter, die Macht über den ganzen Erdkreis besitzt, so ist der Wille das bewegende Prinzip im Menschen, er hat die Befehlsgewalt. Im allgemeinen (indistincte) genommen ist die Willensfreiheit eine Anlage der Seele überhaupt, wie ja Augustinus sagt:

¹⁾ *De fide orthodoxa* 1, c. 22. Das Zitat wird dann im einzelnen behandelt in Nr. 391, ad objecta 2—4—5. Hier werden die Einsprüche gegen das liberum arbitrium, quod non sit una potentia widerlegt und gesagt: Dicendum quod liberum arbitrium dicitur „facultas voluntatis et rationis“, quia in istis duabus potentiis est primo et principaliter libertas, quia est rationis ut consiliantis et voluntatis ut moventis, et per istas duas descendit libertas ad alias, quarum sunt actus remotiores, secundum quod dicit Damascenus: „Libere disponit, libere impetum facit“. Non ideo tamen dicetur plures potentiae, sed continens in se plures, scilicet omnes illas, in quibus meritum vel demeritum.

„Cum de libero arbitrio loquimur, non de parte animae loquimur, sed toto¹⁾.“

Das liberum arbitrium in diesem Sinne ist eben nichts anderes als eine Anlage der ratio und der voluntas²⁾. Wird aber das liberum arbitrium im besondern (distincte) genommen, dann ist es doch wieder etwas, was außer der Verstandes- und Willensanlage in Betracht kommt. Die Willensfreiheit ist eben nicht nur ein bloßer Name! Unter diesem Gesichtspunkt genommen ist das liberum arbitrium die Fähigkeit, nach Belieben zu handeln. Diese Fähigkeit hat die vernünftige Natur mit dem Schöpfer gemeinsam. In diesem Sinne ist das liberum arbitrium unterschieden von der ratio und der voluntas. A. v. H. fußt, wie aus den vielen Zitaten hervorgeht, auf den auctoritates (Kirchenväter). Am häufigsten trifft man bei ihm wiederum auf Augustinus. In dieser soeben behandelten quaestio, ob die Willensfreiheit auf der ratio oder der voluntas beruhe, ist Augustins allein sechsmal zu finden. Seine Ansicht gibt dann für ihn den Ausschlag, daß die Willensfreiheit für sich betrachtet eine Anlage sei, die verschieden ist von der Vernunft und vom Willen. Die Willentheorie des A. v. H. ist augustinisches.

In subtiler Art zieht A. v. H. auch die verschiedenen Definitionen seiner Gewährsmänner heran. Er findet, daß Anselmus, Augustinus und Bernardus gar verschiedene Definitionen von der Willensfreiheit geben. Sind sie über den

¹⁾ *Hypognost.*, III, c. 5, n. 7.

²⁾ Respondeo in Nr. 392. Concèdo quod liberum arbitrium est universaliter imperans, et sicut praesidet motor toti orbi, ita istud motor est universaliter imperans . . . Ex parte motivae liberum arbitrium aliquando sumitur distincte, aliquando indistincte: indistincte, secundum quod est potentia animae universalis et actus ejus sunt actus aliarum, et secundum hoc nihil est aliud quam potestas rationalis ad opposita . . . hoc modo dicit Augustinus (*Hypognost.*, III, c. 5, n. 7). „Cum de libero arbitrio loquimur, non de parte animae loquimur, sed de toto“ . . . Sic enim comprehendit totam imaginem ex parte motivae. Alio modo sumitur distincte, secundum quod ejus actus est facere pro libito: et hic est communis libero arbitrio creaturae rationalis et Creatoris; vel obtemperare Deo: et hic proprius rationali creaturae bonae; vel etiam eligere: et hic actus est elicited a ratione et voluntate et est communis omni rationali creaturae. Hoc autem modo, secundum quod distincte accipitur, est potentia distincta a ratione et voluntate: unde tenet imaginem patris ex parte motiva, ratio Filii, voluntas Spiritus Sancti.

Begriff der Willensfreiheit nicht einig? Vielleicht dürfte ein sachlicher Unterschied gar nicht vorhanden sein. Möglicherweise ergibt sich die verschiedenartige Definition aus der verschiedenen Einstellung des einzelnen zur Willensfreiheit; denn Anselmus wie Bernardus gehen die Pfade des Augustinus. Wenn Anselmus in seinem Liber de arbitrio sagt:

„Liberum arbitrium est potestas servandi rectitudinem propter se¹⁾“,“

dann hat Anselmus nach des A. v. H. Urteil die causa finalis der Willensfreiheit im Auge. Die rectitudo aeterna ist ja das Ziel, auf welches die menschliche Willensfreiheit sich einstellen soll²⁾!

Augustinus hat bei seiner Definition die causa materialis im Auge. Er definiert die Willensfreiheit folgendermaßen:

„Die Willensfreiheit ist eine Fähigkeit des Willens und der Vernunft, durch welche das Gute gewählt wird unter Beihilfe der Gnade, das Böse aber mangels der Gnade.“

Verstand und Wille sind die geistigen Vermögen (potentiae), die von Gott als dem primus motor zum Guten angeregt werden. Die Gnade ist die Form, gemäß welcher die Hinleitung zum Guten geschieht. Liest man die Stelle bei Augustinus nach, dann findet man, daß Augustinus in erster Linie die Willensfreiheit des geschaffenen Menschen im Paradiese im Auge hatte. Gott hat dem ersten Menschen einen guten Willen gegeben. Der Wille war so, daß der Mensch das Gute ohne weiteres tat. Er brauchte hierzu kein adjutorium (gratia), weil er noch nicht gefallen war. Daß er aber im Guten verharren konnte, dazu bedurfte es eines adjutorium. Wenn dann der erste Mensch

¹⁾ Anselmus, *De libero arbitrio* cap. 13. Wie sehr Anselmus auf den hl. Augustinus eingestellt ist, bekennt er selbst im Monologium (P. L. 158, 143 C f.) mit den Worten: „Nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat . . . sed prius libros praefati Augustini de trinitate diligenter perspicat, deinde secundum eos opusculum meum dijudicet“. Bei Ueberweg-Geyer a. a. O. S. 194. Das Eingestelltsein des hl. Bernardus auf Augustinus wurde bereits erwähnt. Siehe oben S. 9, Anm. 2.

²⁾ Wenn Anselmus hier von der rectitudo im Handeln spricht, was A. v. H. später (Nr. 396 Solutio) als rectitudo aeterna präzisiert, dann deckt sich dieser Terminus mit der lex aeterna eines hl. Augustinus in *De libero arbitrio* I, cc. 6, 17, 15. (PL. 32, p. 1228, 1229, 1257).

nicht standhaft geblieben ist, so liegt die Schuld bei ihm. Es wäre sein Verdienst gewesen, wäre er standhaft geblieben¹⁾.

Wir sehen, A. v. H. bringt nur einen Auszug von dem, was Augustinus in *longum et latum* über die Willensfreiheit des ersten Menschen sagt.

Wieder eine andere Perspektive bietet Bernardus²⁾ dem A. v. H. mit seiner Willensdefinition:

„Die Willensfreiheit ist ein Konsens zufolge der unverlierbaren Freiheit des Willens und dem nicht abgleitenden Urteil der Vernunft.“

Wie beurteilt A. v. H. diese Definition? Er sagt, Bernardus habe die *causa movens* im Auge. *Konsensus* bezeichnet die Hinwendung aller Kräfte auf die *causa movens*. Die unverlierbare Freiheit der Vernunft und das nicht abgleitende Urteil der Vernunft ist eine uns von Gott gegebene Anlage. An uns und in uns liegt es dann, Gott beizustimmen oder nicht beizustimmen. Darin liegt die Willensfreiheit begründet.

Augustinus, Anselmus, Bernardus: Die gleiche Linie, die gleiche Stellungnahme zur Willensfreiheit, wenn auch der Ausgangspunkt für die Definition ein verschiedener ist. Die *lex aeterna*-Lehre des hl. Augustinus³⁾, die *rectitudo aeterna* des Anselmus, die *inammissibilis libertas*

¹⁾ *De corrept. et grat.*, c. 11, n. 32 (P. L. 44, 935): Tunc ergo dederat homini Deus bonam voluntatem; in illa quippe eum fecerat qui fecerat rectum: dederat adjutorium, sine quo in ea non posset permanere si vellet; ut autem vellet, in ejus libero reliquit arbitrio. Posset ergo permanere, si vellet: quia non deerat adjutorium per quod posset, et sine quo non posset perseveranter bonum tenere quod vellet. Sed quia noluit permanere, profecto ejus culpa est, cuius meritum fuisset, si permanere voluisset. . . . Fit quippe in nobis per hanc Dei gratiam in bono recipiendo et perseveranter tenendo, non solum posse quod volumus, verum etiam velle quod possumus. Quod non fuit in homine primo: unum enim horum in illo fuit, alterum non fuit. Namque ut reciperet bonum, gratia non egebat, quia nondum perdiderat: ut autem in eo permaneret, egebat adjutorio gratiae, sine quo id omnino non posset; nam si habuisset perseverasset. Posset enim perseverare si vellet; quod ut nollet, de libero descendit arbitrio; quod tunc ita liberum erat, ut bene velle posset et male.

²⁾ *De gratia et libero arbitrio* c. 24, n. 4 (P. L. 182, 1004): Liberum arbitrium est consensus ob voluntatis inammissibilem libertatem et rationis indeclinabile iudicium.

³⁾ *Contra Faust. Manich.*, lib. 22, c. 27 (P. L. 42, p. 418): „Ergo peccatum est factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem. Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari

voluntatis et indeclinabile iudicium rationis des Bernardus besagen: Die Willensanlage, von Gott gegeben, ist gut. Der Mensch kann aber ob seiner Willensfreiheit auch entgegen dieser Anlage handeln. Dieses Handeln ist dann sittlich schlecht. Der Mensch mit seiner Willensfreiheit ist die Ursache des sittlich guten und sittlich schlechten Handelns. A. v. H. akzeptiert die Definitionen der auctoritates, er huldigt bezüglich des Wesens der Willensfreiheit einem ausgesprochenen Augustinismus.

Nachdem A. v. H. die Willensfreiheit nach der sachlichen Seite behandelt hat, untersucht er das *liberum arbitrium* auch dem Namen nach.

Was ist das *liberum arbitrium* dem Namen nach? Sprechen wir von einem *liberum arbitrium* deswegen, weil das *liberum* eine Indifferenz gegenüber dem *bonum* bzw. *malum* hervorkehrt? Oder ist das *liberum arbitrium* eingestellt auf das *bonum* und *malum*, bzw. im Einzelfalle mehr auf das *bonum* oder mehr auf das *malum*? Die Kirchenväter sind ihm in Beantwortung dieser Frage maßgebend. Besonders kommen hier für ihn in Betracht Anselmus und Bernardus. Die Willensfreiheit kann in einem dreifachen Sinn aufgefaßt werden: einmal in dem Sinne, daß es keinen Zwang gibt. Hiebei bedeutet das *liberum* eine Indifferenz zwischen Gut und Böses. Nimmt man aber die Willensfreiheit als eine Naturanlage des Menschen, die ihn Gott ähnlich macht, dann neigt die Willensfreiheit mehr zum Guten. Das Gute ist überwiegend. In diesem Sinne sagt mit Recht Anselmus¹⁾: „*Posse facere malum non est pars libertatis.*“ Nehmen wir aber schließlich die Willensfreiheit unter dem Gesichtspunkt, daß der Natur des Menschen ein Defekt anhaftet, dann ist das *liberum arbitrium* mehr zum Bösen geneigt. In diesem Sinne sei Bernardus zu verstehen, wenn er sagt:

„*Nemo putet ideo dictum liberum arbitrium quia inter bonum et malum potestate et facilitate versetur, cum cadere possit per se, non autem resurgere*²⁾).

jubens, perturbari vetans . . . est autem illicitum quod lex illa prohibet, qua naturalis ordo servatur“. Ebenda: *Nos vero secundum aeternam legem, qua naturalis ordo servatur, juste vivimus, si vivamus ex fide non ficta.* Siehe auch oben S. 13, Anm. 2.

¹⁾ *De lib. arb.*, c. 1 et c. 3 (P. L. 158, 490—93).

²⁾ *De grat. et lib. arb.*, III, c. 3, n. 7 (P. L. 32, 1274).

Wir sehen, daß sich A. v. H. bei dem letzteren Punkte auf das Gebiet der Theologie begibt, zum Dogma der Erbsünde¹⁾.

Eine Teilfrage, die erörtert wird, lautet:

Ist das liberum bei der Willensfreiheit mehr hervorgehend aus der Vernunft oder aus dem Willen? A. v. H. entscheidet sich dermaßen, daß er sagt: Die Freiheit des Willens liegt hauptsächlich (principaliter) auf Seiten des Willens. Wenn nun Bernardus entgegenhält:

„Geisteskranke und Kinder haben den Gebrauch der (Willens)freiheit nicht, weil sie nicht der Vernunft fähig sind. Also beruht die Willensfreiheit in erster Linie auf der Vernunft,“

so sagt demgegenüber A. v. H. berichtend und erläuternd:

Bernardus will nicht sagen, daß die Willensfreiheit in erster Linie (principaliter) auf Seiten des Verstandes (Vernunft) beruht, sondern er will nur dieses kundgeben: In den Kindern, in den Schlafenden und Geisteskranken ist der Gebrauch der Willensfreiheit nicht vorhanden, weil in ihnen der Gebrauch der Vernunft nicht vorhanden ist²⁾.

Weiterhin beschäftigt sich A. v. H. beim Kapitel „Willensfreiheit“ mit der Frage, warum die Willensfreiheit mit einem Doppelnamen bedacht wird. Er stützt sich hier auf Joannes Damascenus, der in seinem Werke „Ueber

¹⁾ Nr. 397 in der Solutio: Respondeo quod liberum arbitrium dupliciter consideratur: uno modo, secundum quod non cogitur, et hoc modo consideratur liberum arbitrium, quia indifferens est boni et mali; alio modo consideratur liberum arbitrium secundum naturam, secundum quam assimilatur Deo, hoc est secundum quod liberum arbitrium ordinatur ad bonum, et secundum hoc est boni principaliter, et hoc modo dicit Anselmus quod ‚posse facere malum non est pars libertatis‘; tertio modo consideratur quantum ad defectum naturae, quem habet ex eo quod est creatura vel secundum defectum voluntatis proprium, et hoc modo plus est mali quam boni, quia per se tendit in malum, et hoc modo dicit b. Bernardus: Nemo putet liberum arbitrium etc.

²⁾ Nr. 398. Respondeo quod libertas arbitrii principaliter est ex parte voluntatis Ad objecta Nr. 3: Ad auctoritatem vero Bernardi (*de grat. et lib. arb.*, c. 2, n. 5) respondendum quod non vult dicere quod libertas attendatur ex parte rationis principaliter, sed quia non est in eis, scilicet in infantibus, dormientibus et insanis, usus libertatis, quia non est in eis usus rationis.

den orthodoxen Glauben¹⁾ die erkennenden und lebensstättigen Tugenden (*cognitivae et vitales virtutes*) in dem Kapitel „Vom Leiden (*Pathos*) und Wirken“ behandelt. Im Anschluß an die Einteilung des Damasceners gibt dann A. v. H. die Erklärung des Doppelwortes:

„*Liberum*‘ propter voluntatem et ‚*arbitrium*‘ propter rationem²⁾).

Es wäre ja naheliegend, sagt A. v. H. weiter, statt *liberum arbitrium* den Ausdruck *liberum iudicium* zu gebrauchen. Es geht doch bei der freien Willensfreiheit ein *iudicium* voraus! A. v. H. lehnt den Ausdruck *liberum iudicium* ab. Aus welchem Grunde? Ein Richter, sagt er, muß beim Richten den Gesetzen folgen und ist gehalten, sich nach den Gesetzen zu richten. Derjenige aber, welcher in einer Sache Erwägungen anstellt (*arbitrator*), ist nicht auf Gesetze und deren Befolgung eingeschränkt. Der Erwägende braucht nicht einem Kommando zu folgen wie der Richter beim Gesetze. Man kann zwar sagen, daß die Willensfreiheit in sich das Amt eines Richters hat bezüglich der Vernunft, weil und insofern sie (die Willensfreiheit) überlegt, sie Gesetzen folgen muß. Insofern sie aber wählt und will, hält sie die Art und Weise eines Wählenden inne: das letztere bezieht sich auf den Willen¹⁾.

In dem Abschnitt über die Willensfreiheit dem Namen nach fügt A. v. H. noch eine kurze Abhandlung bei mit der Ueberschrift:

Warum gelangten die (heidnischen)
Philosophen nicht zur Kenntnis der Willensfreiheit?

¹⁾ *De fide orthodoxa* II, c. 22.

²⁾ Nr. 400. Respondeo quod est quaedam potentia quae determinatur tantum respectu cognitionis; est autem alia quae determinatur tantum respectu affectionis. Quia vero circa liberum arbitrium consistit meritum vel demeritum, et ad meritum vel demeritum exigitur cognitio et affectio, habet liberum arbitrium quod est cognitionis et quod est affectionis, et est potentia determinata respectu utriusque; et ideo sortitur nomina, ut dicatur ‚*liberum*‘ propter voluntatem et ‚*arbitrium*‘, propter rationem.

³⁾ Nr. 400. Respondeo. Iudex in iudicando debet sequi leges et arctatur ad sequendum illas. Veruntamen arbitri non est secundum imperium definire sicut iudicis. Unde dicendum quod liberum arbitrium habet in se officium iudicis quoad rationem, quia, in quantum deliberat, debet sequi leges, sed, in quantum eligit vel vult, tenet formam arbitri: hoc enim ad voluntatem pertinet.

Diese Fragestellung mag auf den ersten Blick etwas befremden; denn Aristoteles¹⁾ beispielsweise bespricht in seiner Nikomachischen Ethik in eingehender Weise die Willensfreiheit, macht den Menschen verantwortlich für seine Handlungen. A. v. H. gibt auch zu, daß die heidnischen Philosophen zu einer Kenntnis der Willensfreiheit gelangen konnten, insofern die Willensfreiheit ein „arbitrium“ darstellt, das nichts anderes ist als ein Ueberlegen und Suchen, was gewählt und was zurückgewiesen werden soll, und insofern sie ein „liberum“ darstellt, das es in die Macht des Menschen legt zu handeln, etwas zu tun, das eine Möglichkeit in sich schließt. A. v. H. nennt kurzerhand die Willensfreiheit in diesem Sinne eine potestas rationalis ad opposita. Die andere Art von liberum arbitrium konnten aber die heidnischen Philosophen nicht erreichen und nicht ergründen. Was meint da A. v. H.? Die Philosophen konnten nicht, sagt er, zu jener Art von Willensfreiheit vordringen, die im Bunde mit der Gnade Gottes das Verdienst schafft. Die Willensfreiheit als alleiniges Prinzip des Verdienstes (meritum) war und blieb den Philosophen unbekannt. Sie gelangten bis zum bonum naturae, aber nicht kannten sie das bonum naturae, welches durch die Sünde vermindert werden kann. Ebenso gelangten die heidnischen Philosophen zur Willensfreiheit, aber nicht insofern die Willensfreiheit der Anfang des meritum ist.

Hier ist A. v. H. wiederum voll und ganz in den Spuren eines hl. Augustinus. Die Willensfreiheit mit Hereinbeziehung des Verdienstgedankens ist ja auch Augustinus ganz besonders eigen! In seinem Buche *De correptione et gratia*²⁾ ruft er aus:

¹⁾ *Eth. Nik.* III, c. 7. „Wenn die tugendhafte Handlung bei uns steht, so steht auch die tugendwidrige Handlung bei uns, und wenn die Unterlassung der Tugend bei uns steht, so steht auch die tugendwidrige Bewegung bei uns. Steht es aber bei uns, das Gute zu tun und das Böse zu unterlassen . . ., so steht es folgerichtig bei uns, sittlich und unsittlich zu sein. [*Εἰ δ' ἐφ' ἡμῖν τὰ καλὰ πράττειν καὶ τὰ αἰσχρὰ, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ μὴ πράττειν . . . ἐφ' ἡμῖν ἔρα τὸ ἐπιεικέσι καὶ φανίλοις εἶναι*]. Ebenso *Eudemische Ethik II*, c. 6 (II, S. 199): „Weil aber die Tugend und das Laster und die von beiden ausgehenden Effekte einerseits gelobt, die anderen getadelt werden . . ., so ist offenbar, daß Tugend und Laster sich um solche Dinge bewegen, deren Ursache und Aktionsprinzip ein jeder ist“. [*Ἐπει δ' ἡ τε ἀρετὴ καὶ ἡ κακία τὰ ἀπ' αὐτῶν ἔργα τὰ μὲν ἐπαινετὰ, τὰ δὲ ψέκτα . . ., δῆλον, ὅτι καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία περὶ ταῦτ' ἐστίν, ὧν αὐτὸς αἴτιος καὶ ἀρχὴ πράξεων*].

²⁾ „Quid autem erit liberius libero arbitrio, quando non poterit servire peccato, quae futura erat et homini, sicut facta est Angelis sanctis, merces

„Was wird freier sein als die Willensfreiheit, wenn der Lohn des Verdienstes, welcher dem (ersten) Menschen gleich den heiligen Engeln zuteil werden sollte, nicht die Möglichkeit zulassen sollte, der Sünde einen Tribut zu zahlen? Da nun jetzt das bonum meritum durch die Sünde verlorengegangen ist, ist für diejenigen, die gerettet werden, das donum gratiae geschaffen, welches nun der Lohn des Verdienstes werden sollte.“

Mit Bernardus¹⁾ unterscheidet daher A. v. H. eine dreifache libertas: libertas naturae, gratiae et gloriae. Die libertas naturae ist Freiheit vom Zwange, libertas gratiae Freiheit von Schuld, libertas gloriae Freiheit (Freisein) von Leid (miseria). Hier trifft sich A. v. H. wiederum mit Augustinus. Das Gnadenproblem in Verbindung mit der Willensfreiheit zu setzen ist ja echt augustinisch! Die Freiheit des Willens ist nur durch die Gnade und in ihr. Die erste Willensfreiheit, die Freiheit Adams, war nach Augustinus das posse non peccare, die höchste aber, die der Seligen, wird sein das non posse peccare. Durch die Erbsünde kam der Mensch in den Stand des non posse non peccare. Durch die Gnade aber wird der gute Wille bereitet. Er folgt der Gnade als Diener. A. v. H. geht bei Behandlung der Willensfreiheit nicht ein auf den Intellektualismus, dem im allgemeinen Aristoteles folgt²⁾, er huldigt dem augustinischen Voluntarismus. Dann ist maßgebend die lex aeterna, die rectitudo aeterna, die von Gott als Maßstab für das menschliche Handeln in das Innere des Einzelmenschen hineingelegt ist. Gott ist überhaupt Ziel und Ende alles menschlichen Handelns bei Augustinus wie bei A. v. H.³⁾ Letzterer geht hierin so weit, daß er beim Menschen das Abbild der heiligsten Dreifaltigkeit vorfindet. Wo er die Willensfreiheit im besonderen (distincte),

meriti? Nunc autem per peccatum perduto bono merito, in his qui liberantur factum est donum gratiae, quae merces meriti futura erat“. (c. 11. Nr. 32 (P. L. 44, p. 936).

¹⁾ *De grat. et lib. arb.*, c. 3, n. 7 (P. L. 182, p. 1005).

²⁾ *Ethik. Nik.* III, cc. 4 und 5. Vgl. Meyer, *Platon und die aristotelische Ethik* a. a. O. S. 221 ff; ebenda S. 253 – 54.

³⁾ In *Tomus I* (Nr. 10, ad 1, p. 19 u. Nr. 458, ad 1, p. 653) wird den heidnischen Philosophen schon die Möglichkeit abgesprochen zum Summum Bonum vorzudringen. Auch konnten sie nicht eruieren, daß die creatura rationalis ad imaginem Summi Boni geschaffen sei (Ebenda Nr. 405, ad 4, p. 597).

unterschieden von der *ratio* und der *voluntas*, behandelt, da wird die Dreifaltigkeit herangezogen mit den Worten:

„Hoc autem modo, secundum quod distincte accipitur, est potentia distincta a ratione et voluntate: unde tenet imaginem Patris ex parte motiva, ratio Filii, voluntas Spiritus Sancti¹⁾.“

Daß Augustinus dem Voluntarismus huldigt, wie A. v. H. es von ihm übernimmt, und zugleich den Kernpunkt der Willensfreiheit in Gott verlegt, geht aus manchen Stellen der Werke des Kirchenlehrers hervor. In seinen Retraktionen sagt er:

„Der Wille ist nämlich dieses, wodurch gesündigt wird und recht gelebt wird²⁾.“

An anderen Stellen bedeutet er Gott als den Kern- und Zielpunkt der Willensfreiheit. Die Willensanlage des Menschen, von Gott gegeben, ist gut, aber schlecht wird sie durch den Mißbrauch des Menschen³⁾.

¹⁾ Nr. 392 im *Respondeo*. — Man sollte meinen, A. v. H. würde das *liberum arbitrium* ganz scharf sachlich von der *ratio* u. der *voluntas* unterscheiden. Es ist aber nur eine Unterscheidung secundum rationem et appropriationem. An einer anderen Stelle seiner Summa (Nr. 394, ad 2) sagt er nämlich: „Est enim aliquando ratio cognitio veri, et haec non pertinet ad liberum arbitrium secundum quod huiusmodi. Dicitur etiam ratio cognitio boni, et hoc dupliciter, quia potest esse cognitio boni quod est faciendum simpliciter vel non faciendum, et haec iterum non habet unitatem cum voluntate, secundum quod liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis“; ratio etiam potest esse cognitio boni, non solum quod faciendum sit vel non faciendum, sed cognitio boni faciendi ad hoc ut fiat, et haec est proxima dispositio ad voluntatem. Sicut ergo proxima dispositio et forma habent quodam modo unitatem, ita secundum hanc viam ratio et voluntas ut sint quasi una potentia, et secundum hoc potest esse una facultas voluntatis et rationis: rationis ut consulentis, voluntatis ut inclinantis“.

²⁾ *Retr.* 1, 9, 4: Voluntas quippe est, qua et peccatur et recte vivitur. Ebenso *De lib. arb.* II, c. 13.

³⁾ *De Civ. Dei* 12, c. 6: Propriam igitur in uno eorum voluntatem malam quae res fecerit, scire volentibus, si bene intueantur, nihil occurrit Qui ergo dicit . . . ipsum fecisse voluntatem malam . . . quaerat, cur eam fecerit . . . et inveniet voluntatem malam non ex eo esse incipere, quod natura est, sed ex eo, quod de nihilo natura facta est.

Ebenda 12, c. 8: Neque enim auri vitium est avaritia, sed hominis perverse amantis aurum Ac per hoc, qui perverse amat cuiuslibet naturae bonum, etiamsi adipiscatur, ipse fit in bono malus.

De Civ. Dei 5, c. 9, 4: Per hoc intelligitur non esse causas efficientes, omnium quae fiunt, nisi voluntarias, illius naturae scilicet, quae spiritus vitae

Wir kommen nun zur 3. Teilfrage, welche A. v. H. in der Lehre über die Willensfreiheit behandelt, die da lautet:

3. *In welchen Wesen findet sich die Willensfreiheit?*

(In quibus sit liberum arbitrium.)

Wo ist die Willensfreiheit zu finden? Sicher im Schöpfer und im (vernünftigen) Geschöpfe. Ist nun die Willensfreiheit dem Schöpfer und dem Geschöpfe gemeinsam, fragt A. v. H., oder besteht vielleicht irgendein Unterschied? In dem pro und contra bei dieser Frage wird zweimal Joannes Damascenus¹⁾, einmal Anselmus²⁾ herangezogen. A. v. H. neigt in der Lösung dem Joannes Damascenus zu, der in seinem Buche *De fide orthodoxa*³⁾ sagt:

„Das ‚nach dem Bilde‘ bedeutet den Verstand und die Willensfreiheit.“

Der Mensch hat also Anteil an dem Verstande und der Willensfreiheit des unendlichen Gottes in einem begrenzten Maße. In der solutio sagt dann A. v. H.:

„Es ist hier zu sagen, daß die Willensfreiheit gemeinsam ist dem Schöpfer und dem Geschöpfe. Diese Bezeichnung ist aber nicht so zu verstehen, als ob das commune ganz in demselben Sinne oder in einem gleichwertigen Sinne zu nehmen wäre, sondern nur so, daß es analog genommen wird in einem prius und einem posterius. Gemäß dem prius wird die Willensfreiheit in erster Linie Gott zuerkannt, in zweiter Linie dann dem Geschöpfe.“⁴⁾

est Spiritus ergo vitae, qui vivificat omnia creatorque est omnis corporis et omnis creati spiritus, ipse est Deus, spiritus utique non creatus.

Im Jenseits hört dann dieser Zwiespalt von Gut und Böses auf. Vgl. *Op. imp. c. Jul. 6, 19*: Sed falso, inquis, diceretur homo, si motus proprios variare non posset. Nec te vides ipsi Deo tollere libertatem et nobis, quando cum illo in regno ejus immortales vivere coeperimus nec motus nostros nunc in bonum, nunc in malum nobis erit possibile variare; et tamen tunc felicitus liberi erimus, quando non poterimus servire peccato, sicut ipse Deus; sed nos ipsius gratia, ille vero sua natura.

¹⁾ *De fide orthod.* II, c. 22 u. c. 12.

²⁾ *De lib. arb.*, c. 14.

³⁾ *De fide orth.* II, c. 12: „Quod secundum imaginem dicitur homo, intellectuale significat et arbitrio liberum“.

⁴⁾ Nr. 402 (Solutio). „Ad quod dicendum quod liberum arbitrium commune est Creatori et creaturae, non tamen dicitur univoce nec omnino aequivoce, sed analogice, scilicet per prius et posterius: per prius enim dicitur de Creatore, per posterius de creatura“.

Bei der scholastischen Methode, die oft darauf hinausgeht, mit Hilfe gewisser Spitzfindigkeiten eine Frage zu erörtern bzw. zu klären, darf uns auch die folgende Frage nicht in Erstaunen setzen. Sie lautet:

Ist die Willensfreiheit gemeinsam dem vernünftigen und dem unvernünftigen Geschöpfe?

An und für sich ist es ja eine evident, ohne weiteres einleuchtende Wahrheit, daß dem vernünftigen und unvernünftigen Lebewesen nicht die gleiche Willensfreiheit zukommen kann. Es fehlt eben die *cognitio*, ein wesentlicher Bestandteil der Willensfreiheit! Dennoch läßt sich A. v. H. auf die Erörterung dieser Teilfrage ein. Er sagt¹⁾:

„Es scheint, daß dem so ist; denn Joannes Damascenus²⁾ sagt: Es ist dem freien Willen eigen, sich zu bewegen oder sich nicht zu bewegen, anzugreifen und nicht anzugreifen, zu begehren und nicht zu begehren. Aber all das ist gemeinsam der *creatura rationalis* und der *creatura irrationalis sensibilis*. Also ist die Willensfreiheit beiden gemeinsam.“

Wie steht es nun um den Text bei Joannes Damascenus in Wirklichkeit? Aeußert er sich in dem Sinne, daß in gleichem Zusammenhang gesprochen wird von der *creatura rationalis* und der *creatura irrationalis sensibilis*? Mitnichten. Joannes Damascenus spricht nur von der *creatura rationalis* und sagt:

„Das, was geschieht, steht teils in unserer Macht, teils nicht. In unserer Macht steht, was wir in freier Entscheidung tun oder lassen können, . . . kurz das, worauf Tadel oder Lob folgt, und wofür es Aufmunterung und Gesetz gibt. Im eigentlichen Sinne aber steht in unserer Macht alles, was unsere Seele angeht und worüber wir beraten. Die Beratung aber betrifft das, was gleich (so oder so) möglich ist. Gleichmöglichkeit besteht da, wo sowohl dieses wie sein Gegenteil in unserer Macht liegt. Die Wahl darüber trifft unser *V e r s t a n d*, dieser ist Anfang (Prinzip) der Handlung. Das also steht in unserer Macht, was gleich möglich ist, wie z. B. sich be-

¹⁾ Nr. 403.

²⁾ *De fide orth.* II, c. 26: „*Liberi arbitrii est moveri vel non moveri, impetum facere et non facere, appetere et non appetere*“.

wegen und sich nicht bewegen, angreifen und nicht angreifen, begehren und nicht begehren¹⁾.“

Wir sehen also, daß A. v. H. das von der *creatura rationalis* Ausgesagte ohne weiteres auf die *creatura irrationalis sensibilis* überträgt. Die *cognitio*, der wesentliche Bestandteil der Willensfreiheit überhaupt, wie sie bei Joannes Damascenus gefordert wird, fehlt bei dem Zitat des A. v. H. Damit ist auch die Folgerung aufgehoben, daß die Willensfreiheit dem vernünftigen und dem unvernünftigen Lebewesen in gleicher Weise eigne. Sonderbar mutet es an, wenn A. v. H. denselben Joannes Damascenus im 26. Kapitel seines Buches *De fide orthodoxa* für die gleiche Willensfreiheit der *creatura rationalis* und der *creatura irrationalis sensibilis* anführt, eine Stelle im 27. Kapitel²⁾ desselben Buches aber gegen die gleiche Willensfreiheit zitiert. Es ist wohl nicht anzunehmen, daß sich Joannes Damascenus von einem Kapitel zum anderen widersprochen haben soll. Der Grund liegt eben darin, daß im ersten Teile die *cognitio*, von Joannes Damascenus eignes betont, von A. v. H. außer acht gelassen wurde.

A. v. H. entscheidet sich dann für diese *Solutio*: Der *irrationalis sensibilis natura* kommt keine Willensfreiheit zu. Aus welchen Gründen? Hier charakterisiert A. v. H. die Willensfreiheit treffend als *substantia rationalis a materia omnino separata*. Die Willensfreiheit ist nach ihm eine Anlage, die losgelöst ist von der Materie. Was der Form nach an die Materie gebunden ist, hat nur eine Neigung nach dieser Seite hin. Daher kommt es, daß das Strebevermögen der Tiere, die auf ihre Sinne angewiesen sind, nicht frei ist; denn die auf die Sinne eingestellte Kraft (*vis*) ist materiell und eine Fertigkeit (*perfectio*) der Materie, nämlich des physisch-organischen Körpers. Das Begehungsvermögen der Tiere ist dem Zwange unterworfen, je nachdem die Materie sich ändert. Wird daher dem Tiere etwas Angenehmes geboten, dann neigt die *vis appetitiva* dem Gegenstand zu. Wird aber etwas geboten, das Trauer hervorruft, dann flieht es das Tier. Es kann daher bei den Tieren von einer Willensfreiheit nicht die Rede sein. Anders aber bei den vernünftigen Geschöpfen. Die *vis rationalis* ist unabhängig von der Materie. Der Geist des

¹⁾ *De fide orthodox.* II, c. 26.

²⁾ *De fide orthodox.* II, c. 27: *Irrationalia magis aguntur quam agant.*

Menschen erfaßt das Materielle nur in Abstraktion von der Materie. Da sie (die *vis rationalis*) nicht gebunden ist an die Materie, wird die *vis appetitiva* beim Menschen nicht darauf eingeschränkt, das Angenehme zu erstreben und das Traurige, das Unangenehme zu fliehen. Es besteht also bei der *Natura rationalis* die Willensfreiheit und infolgedessen ist der Mensch gemäß seiner Tat zu loben oder zu tadeln. Außerdem mangelt den unvernünftigen Lebewesen die Kraft, durch welche sie die natürlichen Handlungen beurteilen könnten, die zu billigenden zu billigen, die zu verwerfenden zu verwerfen. Für sie ist der Instinkt maßgebend. Es ist ihnen also nicht die Möglichkeit gegeben, dem natürlichen Begehrungsvermögen zu widersprechen. Der Mensch aber hat es in seiner Gewalt, die natürlichen Regungen zu beurteilen, sie zu billigen oder zu verwerfen und auch dem materiellen Begehrungsvermögen zu widersprechen. Er ist frei in seiner Wahl¹⁾.

¹⁾ Nr. 403 in dem *Respondeo* gegenüber *Joannes Damascenus*, dessen Worte: „*liberi arbitrii est moveri vel non moveri, impetum facere et non facere, appetere et non appetere*“ (*De fide orthodox.* II, c. 26) für die Gleichheit der Willensfreiheit bei der *creatura rationalis* und der *creatura irrationalis sensibilis* zu sprechen scheinen. Dieses pro weist A. v. H. zurück. „*Ad primum quod libertas est potentiae absolutae a materia. Formae enim alligatae ad materiam non habent inclinationem nisi ad unam partem, quia coarctantur ab ipsa materia cui alligantur. Hinc est etiam quod non moventur se ipsis, immo ab alio: sunt enim entes in potentia; omne autem quod exit a potentia in actum, exit per aliquid actu ens. Hinc est sensibilibus brutorum appetitus non est liber, quia ipsa vis sensibilis in eis materialis est et perfectio materiae, scilicet corporis physici organici, et ideo coactioni subjectus secundum immutationem materiae. Hinc est quod, immutatione facta per apprehensionem alicuius delectabilis, necesse habet appetitiva vis in brutis inclinari ad illud, immutatione autem facta per immutationem alicuius tristabilis, necesse habet appetitiva moveri ab illo fugiendo. Hinc ergo est quod in irrationabilibus non est libertas arbitrii. In rationabilibus autem libertas arbitrii est in quantum huiusmodi, propter ipsam rationalem vim, quae est vis absoluta a materia; quod patet ex apprehensione intellectiva, quae non intellegit materialia nisi in abstractione a materia. Hinc est quod, cum non sit alligata, apprehensione facta alicuius tristabilis vel delectabilis non coarctatur vis appetitiva ad sectandum delectabile vel fugiendum tristabile; propterea manet in rationali natura arbitrii libertas, et ideo est laudandus vel vituperandus ex actu suo. Praeterea, irrationabilia non habent vim per quam possint dijudicare naturales actus et probare probandos et reprobare reprobandos, immo appetitiva vis in eis est subjecta instinctui naturae; unde non est in eis potestas contradicendi naturali appetitui; homo vero habet potestatem dijudicandi naturales motus et probandi et reprobandi et etiam contradicendi naturali appetitui, et ideo est liber arbitrio“.*

Die beiden weiteren Fragen in dem Gesamtkomplex: In quibus sit liberum arbitrium, nämlich:

Ob die Willensfreiheit in gleicher Weise eigen sei dem Menschen und dem Engel sowie

Ob die Willensfreiheit gemeinsam sei (angehöre) in statu innocentiae, culpae et gratiae

beantwortet A. v. H. mit einem glatten Ja. Denn die Freiheit von einer Notwendigkeit, d. h. vom Zwang, ist in den Geschöpfen die gleiche. Handelt es sich doch um eine vom Schöpfer gegebene Naturanlage! Interessant ist, daß A. v. H. bei Erörterung der These, ob die Willensfreiheit in gleicher Weise dem Menschen wie dem Engel angehöre, als Zeugen für die Bejahung der These dreimal Aristoteles¹⁾ heranzieht. Aristoteles geht davon aus, daß die Tugenden, wie wir schon in einem früheren Zitate hervorgehoben haben, in Verstandestugenden und in sittliche Tugenden zerfallen. Die Verstandestugend entsteht und wächst hauptsächlich durch die Belehrung und bedarf deshalb der Erfahrung und der Zeit; die sittliche Tugend dagegen wird uns zuteil durch Gewöhnung, wovon sie auch den Namen (*ἔθος*) erhalten hat, der nur wenig von dem Worte Gewohnheit (*ἡθός*) verschieden ist. Daraus erhellt, sagt Aristoteles weiter, daß keine von den sittlichen Tugenden uns von Natur zuteil wird. Denn nichts Natürliches kann durch Gewöhnung geändert werden²⁾. Der Stein, der sich von Natur aus nach unten bewegt, kann nicht nach oben gewöhnt werden, wenn man ihn auch durch vieltausendmaliges Emporschleudern daran gewöhnen wollte. Ebenso wenig kann das Feuer an die Bewegung nach unten oder sonst etwas seiner Natur entgegengesetztes Verhalten gewöhnt werden. Darum werden uns die Tugenden weder von Natur noch gegen die Natur zuteil, sondern wir haben die natürliche Anlage, sie (die Tugenden) in uns aufzunehmen, zur Wirklichkeit wird aber diese Anlage durch Gewöhnung. A. v. H.

¹⁾ *Nik. Eth.* II, c. 1 (II, 14) und *Metaph.* VIII, c. 5 (II, 567). Ferner *Eudem. Moral.* II, c. 6 (II, 199).

²⁾ *Οὐδὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως ἐθίζεται, ὡς ὁ λίθος φύσει κάτω φερόμενος οὐκ ἂν ἐθισθεῖ ἄνω φέρεσθαι, οὐδ' ἂν μυριάκις αὐτὸν ἐθίξῃ τις ἄνω ῥίπτων, οὐδὲ τὸ πῦρ κάτω, οὐδ' ἄλλο οὐδὲν τῶν ἄλλως πευκότων ἄλλως ἂν ἐθισθεῖ.* (*Nik. Eth.* II, c. 1 (II, 14).

schließt dann: Die Willensfreiheit war von Anfang an von Natur aus in den guten und in den bösen Engeln. Also hatten sie von Anfang ebenso die Willensfreiheit wie der Mensch. Ebenso zieht A. v. H. den Aristoteles heran für die Tatsache der Willensfreiheit bei Mensch und Engel, indem er ihn sagen läßt, daß es bestimmte potentiae beim Menschen gibt, die von Natur aus dem Menschen eignen, wie die Sinne. Sodann ist maßgebend Lohn und Strafe, wie wir sie bei den Menschen und bei den Engeln finden. Wo aber von Lohn und Strafe die Rede ist, da findet sich und muß sich finden Willensfreiheit¹⁾

(Schluß folgt.)

¹⁾ Gleich den Auslassungen in der *Nik. Ethik* hat Aristoteles auch in seiner *Metaphysik* darauf hingewiesen, daß bestimmte Potentien uns von Natur eingepflanzt sind. Text: „Da von allen Anlagen die einen von Natur aus uns eingepflanzt sind, wie die Sinne, die anderen durch Uebung erworben werden, wie das Flötenspiel, wieder andere durch Belehrung, wie die Künste, so müssen die Menschen, welche hierin tätig sind, zuerst diese Potentien haben, was nämlich für Uebung und Denktätigkeit in Betracht kommt; die übrigen aber, so die passiven Potentien, sind nicht nötig“ (*Ἀπασῶν δὲ τῶν δυνάμεων οὐσῶν τῶν μὲν συγγενῶν ὅσον τῶν αἰσθήσεων, τῶν δὲ ἕθρι ὅσον τῆς τοῦ αὐλεῖν, τῶν δὲ μαθήσει ὅσον τῆς τεχνῶν, τὰς μὲν ἀνάγκη προεπεργήσαντας ἔχειν ὅσαι ἕθρι καὶ λόγῳ, τὰς δὲ μὴ τοιαῦτας καὶ τὰς ἐπὶ τῶν πάσχειν οὐκ ἀνάγκη* (*Metaph.* VIII, c. 5, S. 567). In der *Eudemischen Moral* wird Bezug genommen auf das Zitat, welches oben S. 18 Anm. 2 gegeben wurde. Aus der Tatsache von Lob und Tadel schließt Aristoteles auf die Willensfreiheit. Sein Argument akzeptiert hier A. v. H. für die Willensfreiheit der Engel.