

# MELCHIOR PALAGYIS LEBENSWERK ALS AN- LASS FÜR THOMISTISCHE BEMÜHUNG UM DAS FREIHEITS-PROBLEM

Von Karl Thieme

Vor fast 90 Jahren geboren (am 26. 12. 1859) und vor mehr als zwanzig Jahren verstorben (am 13. 7. 1924) scheint uns Melchior Palágyi zu jenen wissenschaftlichen Bahnbrechern zu gehören, deren Schicksal es ist, erst posthum als solche ‚entdeckt‘ zu werden. Auch des in mancher Hinsicht auf seinen Schultern stehenden Ludwig Klages ritterliches Eintreten für ihn scheint der fachwissenschaftlichen Rezeption seiner Forschungsergebnisse zunächst eher geschadet als genützt zu haben, weil der völlig falsche Eindruck entstand, mit der Bejahung oder Verneinung der Prinzipien Klages' habe man implizit auch schon eine solche der Erkenntnisse Palágyis vollzogen und könne sich die Mühe sparen, dieselben im einzelnen nachzuprüfen. So unmöglich es jedoch heute ist, über die letzteren zu berichten, ohne auch zu erörtern, wie Klages sie weiterentwickelt hat, so ungerechtfertigt bleibt es trotzdem, über die seriöse Forschung beider Denker und ihre einzelnen Resultate ungeprüft abzusprechen, einfach weil man mit einwandfreien Motiven die letzte Grundhaltung ablehnen zu müssen meint, aus der heraus Klages diese Resultate seiner Weltanschauung eingeordnet hat.

Im Folgenden möchten wir kurz skizzieren: I. Was uns die hauptsächlichsten ernster Prüfung würdigen und bedürftigen Befunde Palágyis und die von diesen aus entwickelten Klages' zu sein scheinen; II. Welche Klärung dank diesen Befunden ein unseres Erachtens besonders klärungsbedürftiges Problem, das der Freiheit, erfahren zu können scheint.

Vielleicht gelingt es auf diese Weise doch endlich, die fast unfaßbare Gleichgültigkeit zu erschüttern, mit welcher bisher die philosophische Forschung sich jeder ernsthaften Nachprüfung dieser Befunde entzogen hat, soweit wenigstens uns bekannt ist, und die darauf hinauskommt, daß man zugunsten des ‚phänomenologischen‘ Formalismus einfach den Wahrheitsgehalt des ihm entgegenstehenden Psychologismus auf sich beruhen läßt, den die Genannten weitgehend erfolgreich herauszuarbeiten suchten — und wir ‚heimholen‘ müssen<sup>1</sup>). Von seinen ungarischen Schriften abgesehen ist Palágyi vor allem mit dem „Streit der Psychologisten und der Formalisten“ in der modernen Logik (gegen Husserl), „Kant und Bolzano“ (beides 1902), der genialisch konzipierten grundlegenden „Logik auf dem Scheidwege“ (1903) und den meisterlich vollendeten krönenden „Naturphilosophischen Vorlesungen über die Grundprobleme des Bewußtseins und des Lebens“ (1924<sup>2</sup>) an die Öffentlichkeit getreten. Dazu posthum: „Wahrnehmungslehre“ und „Zur Weltmechanik“ (1925).

Im von den andern lehrreich vorbereiteten Hauptwerk, den Vorlesungen, betritt der Aristoteliker vertrauten Boden. Zum ersten Male wieder findet er hier von einem modernen Denker klar unterschieden zwischen:

1. der Seele als vegetativ-pflanzlich ernährender, insofern sie „die innere Welt von physikalisch-chemischen Prozessen zusammenordnet“, die den Leib ausmachen (V., 221);

2. der Seele als animalisch-tierisch empfindender, begehrender und bewegender, insofern ihr Lebensprozeß „die äußere physikalisch-chemische Welt, die er nicht in vegetativer Weise zu organisieren vermag, sinnlich zu erfassen und durch willkürliche Bewegung zu beherrschen versucht“ (ebenda);

3. der Seele als geistiger, insofern sich „ihre Gemütsbewegungen mit Phantasmen verschiedener Ordnung und geistigen Akten verschiedenen Ranges“ verweben (ebenda)

Anerkannt findet er auch, daß der Geist nicht in derselben Weise wie die vegetative und animalische Seele mit dem Leben des Leibes identisch ist, viel-

mehr „von außen dazu- und hereinkommt“, wie sich Aristoteles ausdrückt (De generatione et corruptione animalium II, 3).

Palágyi nämlich sagt faktisch dasselbe, wenn er davor warnt, „die geistige Tätigkeit“ (actus!) und „unsere animalisch-vitalen Vorgänge“(!) miteinander zu verwechseln (V. 10).

Nur die letzteren, „Gefühle, Empfindungen, Phantasmen“, seien „etwas unmittelbar Wahrnehmbares — (und zwar für denjenigen, der sie erlebt)“; dagegen „die geistige Tätigkeit des Menschen unanschaulich“, wie die alten Philosophen (z. B. Aristoteles!) noch gewußt hätten: „sie bildeten sich nicht ein, das eigene Denken durch irgendeine Art von Anschauung verstehen zu lernen“ wie die modernen Psychologen durch sog. „innere Wahrnehmung“.

Wohl aber gilt es, durch das Denken dieses selber und die Anschauung zu begreifen, letztere jedoch als das, woraus alle menschliche Erkenntnis entspringt, gemäß dem in der cartesischen und newtonischen, idealistischen und mechanistischen Neuzeit so sträflich vernachlässigten elementaren Leitsatz der aristotelisch-thomistischen Philosophie: *Omnis nostra cognitio a sensu initium habet* (Summa Theol. I, 1. 9).

Hier setzt nun Palágyis eigentliche Leistung ein. Nur eben erwähnen können wir, daß er die Phantasie, bei Thomas noch treffend aber unbestimmt „die Fähigkeit, die sinnlichen Inhalte und Formen aufzubewahren und zu erneuern“ (H. Meyer, Thomas v. A., Bonn 1938, S. 188), in ihrer ganzen ungeheuern und z. B. für das spezifisch menschliche Seelenleben als Fähigkeit, eingebildeter Sprechbewegungen („virtuellen Sprechens“, schreibt W, XXII Klages) geradezu konstituierenden Wichtigkeit (V, 143 f.) erstmals genauer analysiert und gewürdigt hat, was ihm allein schon wissenschaftliche Unsterblichkeit verbürgen müßte, wenn solche gerecht verteilt würde.

Seine andere große Entdeckung aber ist womöglich noch wichtiger: Dem pausenlos strömenden, rhythmisch auf- und niederwogenden Leben unsrer und jeder vegetativen und animalischen Seele stehen die Akte unseres Geistes als diskontinuierlich ‚pulsende‘ oder taktierende Reihe gegenüber, dank der unser Bewußtsein immer nur Teilausschnitte unseres vorbewußten Lebens erfassen und als Handlungen oder Erlebnisse unseres Ich ein für allemal fixieren kann. Also: In rasch aufeinanderfolgenden aber, wie man gleich von Palágyi selbst als Grund unsrer menschlichen Beschränktheit unterstrichen sehn wird, durch endliche Zeitabstände voneinander getrennten, nicht, wie v. Balthasar, gerade die Hauptsache in's Gegenteil verkehrend, (a. a. O. H, 82), referiert: „in un endlich raschen, aber punktförmigen zeitlosen Akten“ konstituiert sich das denkende und wollende Ich durch Anerkennung von Eindrücken und Antrieben seiner Seele als „eigene“. Mit seinen Worten (aus V, 14) gesagt: „Unsere menschliche Beschränktheit beruht eben darauf, daß wir nicht fähig sind, in einer Sekunde so viel Wahrnehmungsakte, so viel Willensimpulse und so viel geistige Akte überhaupt zu produzieren, als es uns gefällt, d. h. daß unsere geistigen Tätigkeiten einen intermittierenden Charakter haben.“ Dieser einzige Satz enthält in nuce das meiste, was wir von Palágyis Funden und den von ihnen ausgehenden Klages' für wissenschaftlich äußerst wichtig, wahrscheinlich richtig und jedenfalls gründlichster thomistischer Nachprüfung im einzelnen würdig halten, zu der unsre knappe Skizze anregen möchte.

Einerseits nämlich ergibt sich, wieso unser Ich als Denkakte vollziehendes, zum Existential-Urteil gelangt: Die rhythmische Wiederkehr ähnlicher Sinnes-Eindrücke im Lebensstrom ermöglicht — dank ziemlich verwickelten, von Klages weit über Palágyi hinaus im I. Band seines Hauptwerkes ‚Der Geist als Widersacher der Seele‘ (Leipzig 1929) genauer dargelegten seelischen Ablaufwiederholungen —, daß wir gleichsam ein Gegenstück zu jenem ‚Ich‘ in Gestalt des im Strom der vor uns vorübergleitenden Bilder fixierbaren ‚Dinges‘ (mit relativ gleichbleibenden, d. h. in ihrer anschaulichen Kundgabe für unsre Sinne ähnlich wiederkehrenden ‚Eigenschaften‘) als existent behaupten können. Jeder bewußte Wahrnehmungsakt ‚stellt fest‘: Da ist ‚etwas‘ so und so Geartetes; der darauf aufbauende Selbstreflexionsakt: Ich bin es, der jenes ‚etwas‘ wahrgenommen hat. — Dabei wird betont, was auch schon der Thomist aus der Unmöglichkeit, im Traum konsequent zu denken, erschließt, nämlich „daß die unmittelbare Berührung nicht allein mit den früher erworbenen Bildern, sondern auch mit der äußeren Wirklichkeit eine notwendige Bedingung des geistigen Erkennens ist“

(Sertillanges, Der hl. Thomas v. A., Hellaer 1928, S. 621); daß also erst die lokalisierte Empfindung von Druck und Gegendruck jene Findung des ‚Ob-jectum‘ (!) ermöglicht, nicht etwa schon die ja auch im Traume mögliche Schauung von Bildqualitäten wie: Rot, leise, seidig, süßduftend, wie sie etwa mit einem geträumten Ueberregnetwerden von Rosenblüten verbunden sein könnte, ohne daß uns dadurch irgendein ‚Ding‘ gegeben wäre, — wie kurz danach beim Erwachen der greifbare (den Ungeschickten sogar schmerzhaft stechende) Rosenstrauß, den uns eine liebe Hand ins Zimmer stellte und der unsern Traum ‚ausgelöst‘, aber deshalb noch keineswegs die darin geschauten Bild-Qualitäten zu Eigenschaften eines Dinges gemacht hat, außer allenfalls den gerochenen Wohlduft.

Wie aber von den Empfindungen die erkennenden, so sind nun andererseits auch die wollenden Akte unseres Ich von den Begehrungsvorgängen streng zu unterscheiden, die unsre animalische Seele (als ihr appetitus animalis bei Thomas) durchwallen. Wir sind keine bloßen animalia, die der Dingauffassung entbehren und „magis aguntur quam agunt“ (Meyer, a. a. O. S. 198 und S. 191); aber unser Geist „bedarf“ auch um zu wollen „der Körperlichkeit und Sinnesausstattung“ (a. a. O. S. 201); auch das auf Handeln gerichtete Denken „verursacht keine Bewegung, wenn es sich nicht durch das Strebevermögen . . . entscheidet“, schreibt — ohne freilich hier diese geistige Willenscheidung von dem vitalen Antrieb klar zu sondern, den sie bejaht oder verneint — Thomas in der 15. Vorlesung zu Aristoteles’ De anima III, 10 (433 a 20 ff.). Und während unsre Strebungen wie unsre Eindrücke stetig ununterbrochen hin und her wogen, sind auch unsre Willensimpulse, durch die wir uns selbst mit der einen oder andern Strebung identifizieren, intermittierend.

Dabei darf uns der aus Palágyis oben zitiertem Fundamentalsatz übernommene Ausdruck ‚Willensimpulse‘ nicht zu dem Wahn verführen, als würde der geistige Willensakt als solcher die geringste Bewegung vital verursachen oder auch nur auslösen, etwa so, wie der Funke des Feuersteins die Explosion des Pulvers im alten Steinschloßgewehr chemisch auslöst oder wie das Auftauchen des Phantasiebildes von Speise den animalischen Appetit weckt. Klages hat vielmehr, wiederum über Palágyi weit hinausgehend, im II. Band seines erwähnten Hauptwerks (Die Lehre vom Willen) eingehend gezeigt: Genau so wenig wie die anima vegetativa ein physikalisch-chemisches agens (eine physikalisch-chemische angebliche ‚Lebenskraft‘!) ist, genau so wenig ist der geistige Wille ein animalischer Antrieb. Aber wie die physikalisch-chemischen Prozesse sich manchmal so zusammengeordnet finden, daß sie die bloße Materie einer sie belebenden Form, eben den lebendigen Leib einer anima vegetativa, darstellen, von der sie dabei ohne den leisesten physikalisch-chemischen ‚Kraftaufwand‘ ihrerseits regiert werden, ähnlich vermag der geistige Wille die animalischen Appetite zu regieren als gottebenbildlich von ihnen unbewegter Bewegter, indem er sich mit manchen Strebungen identifiziert (Will ich diese lockende Frucht essen? Ja, ich will!), andere durch stärkere Strebungen verdrängen läßt, welche von aus weiterer Ferne her anziehenden Wunschbildern wachgerufen werden. (Diese Frucht will ich nicht essen, weil es mir mehr Freude macht, sie meiner Frau vom Spaziergang mit heimzubringen.)

Auch diese Wunschbilder nun sind vom geistigen Willen höchstens mobilisiert, nicht produziert; sie ‚fallen einem ein‘ in jener Zeitspanne, die zwischen dem Auftauchen eines Antriebs und der Ausführung dessen, wozu er treibt, stets zur Verfügung steht. (Ach, ich könnte eigentlich . . .!) Indem unser Wille dann manchmal nicht zur ursprünglichen Lockung, sondern zum dazwischengetretenen Wunsche Ja sagt, ist die Erfüllung dieses Wunsches als Gegenstand unsrer Willensentscheidung zum Beschluß erhoben; und eine Fülle von bisher ‚freiwogender‘ Triebenergie beieilt sich, kraft des ergänzenden Wunsches, mit sich einig, seinen Beschlüssen treu zu bleiben, die restlichen Widerstände zu überwinden, die jene Lockung noch dem gefaßten Entschluß entgegensetzen mag.

Man sieht: Hier sind wir an die Schwelle der thomistischen Bestimmung unsrer Willensfreiheit gelangt. Bevor wir uns nun dieser im II. Teil zuwenden, sei unterstrichen, daß wir uns bis hierher streng auf die Wiedergabe für den Thomisten prinzipiell akzeptabler Befunde Palágyis und Klages‘ beschränkten, welche uns von der Weltanschauung, in die letzterer sie eingeordnet hat, ablösbar zu sein scheinen. Die davon sehr verschiedene, weit weniger ‚anständige‘ Palá-

gyis, vor allem seine interessante Raum-Zeit-Auffassung referierten wir kurz im ‚Archiv f. Gesch. d. Philos.‘ XXXVIII, S. 266 f. Zu Klages' Gesamtsystem äußerten wir uns wiederholt. (Zuletzt: ‚Melior angelis‘, Christl. Kultur VI, 44 vom 4. 12. 1942.) Hier kommt es uns nicht darauf an, nochmals zu dem in seiner Art grandiosen Mythos vom ‚positiven Nichts‘ des Geistes als mordenden Widersachers der allein wirklichen Seele Stellung zu nehmen.

Hier wollten wir vielmehr einerseits alle thomistischen Sachverständigen, unter denen selbst die mit nächstverwandten Fragen Befassten uns noch viel zu sehr in der bloßen, empirisch nicht nachgeprüften Deduktion stecken zu bleiben scheinen wie K. R a h n e r (Geist in Welt, Innsbruck 1939), auf die objektive Unübersehbarkeit der „durchdringenden Analysen“ hinweisen, die Palágyi und Klages den ‚Vitalgrundlagen des Bewußtseins‘ gewidmet haben, wie G. T h i b o n in einer von Journet und Maritain herausgegebenen Klages' charakterologischem Werke gewidmeten Studie ‚La science du caractère‘ (Paris 1933, S. 131) anerkennt.

Und hier wollen wir andererseits nun noch zeigen, daß von diesen Analysen aus unsres Erachtens auch ganz andere als die sowohl von Palágyi wie von Klages gewählten Wege zur Erkenntnis der letzten Wirklichkeiten eingeschlagen werden können.

„Der Wille wird bestimmt durch das letzte ausführende“ (d. h. die Ausführung vorschreibende) „Urteil, welches er in seiner Gewalt hat. Deshalb wird er frei bestimmt, d. h. er bestimmt sich selbst, indem er dieses Urteil als letztes auswählt“, sich damit begnügt, dafür definitiv entscheidet, statt den Verstand zu weiterer Nachprüfung der Situationen zu veranlassen, d. h. ‚weitere in der gegebenen Lage auftauchende Wünsche kritisch zu sichten, woraus ein ganz anderes *judicium practicum ultimum* dieses Verstandes resultieren könnte. So lautet die traditionelle Bestimmung der Willensfreiheit, wie sie J. G r e d t OSB formuliert. (In ‚Die aristotelisch-thomistische Philosophie‘ I, 410 f.)

Dabei läßt nun der an die zeitliche Abfolge gebundene Begriff ‚ultimum‘ allzuleicht vergessen, daß die Freiheit in eminentem Sinne auch der reine außerzeitliche Geist besitzt und nicht minder der Mensch, insofern er nicht nur von ungeordneten sinnlichen Triebregungen verlockt sündigen oder — sich ‚zuletzt‘ (ultimum!) eines Besseren im Vergleich mit ihrer Befriedigung besinnend — nicht sündigen kann, vielmehr auch auf Grund rein geistigen Nein- oder Nicht-Nein-Sagens zu seinem Herrn und Schöpfer. Solang er auf der Erde lebt, kann nun zwar sein Wille dieses Nein auf Grund von Gott in Gnaden gewirkter neuer Eindrücke, Antriebe und darüber ergangener Verstandesurteile jederzeit bis zum letzten Stündlein wieder umstoßen. Aber das ist eben doch etwas anderes, als wenn er ein bloß kontingentes *judicium practicum* ohne Nötigung durch seinen Verstand willkürlich als *ultimum* in *casu* hingenommen hätte. Der nicht bloß in *casu* von sinnlichen Gütern verführte, der ganz prinzipiell gegen Gott auftretende Wille — *convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum* (s. Th. I, 63, 1 ad 4) — wählt das Gut seines eigenen geistigen Seins auch dann, wenn sein Verstand — dem Engel ungetrübt, dem Menschen manchmal etwas verschleiert — das Dasein und die absolute vollkommene Güte Gottes gezeigt hat; und fragen wir ihn: Warum? —, so kann er uns keinen vernünftigen Grund dafür angeben, sondern muß letztlich antworten: Weil ich nicht will! Hoc volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas! — Oder wie Max Scheler Herbst 1928 gesprächsweise zum Verfasser äußerte: „Als ich mir Gott vollkommen vorzustellen suchte, geriet er für mich in eine Haß-Stellung“<sup>(2)</sup>).

Letztlich nur der Gebrauch oder Mißbrauch dieser eminenten oder primären Freiheit entscheidet über das ewige Schicksal von Engeln und Menschen, insofern unzählige schwerste Mißbräuche der sekundären Freiheit gegenüber bloßer Sinnesverlockung den richtigen Gebrauch der absoluten im letzten Lebensaugenblick nicht völlig ausschließen — wie etwa beim reumütigen Schächer am Kreuz. Sich darauf verlassen, hieße vermessentlich auf die Barmherzigkeit Gottes sündigen. Sie verzweifelt leugnen aber würde, wer zu bestreiten wagte, daß die Häufung sekundärer Sünden bis zu einer beliebigen, unvorstellbaren Höhe getrieben werden kann, ohne daß damit allein schon die ewige Verdammnis entschieden wäre. (Vgl. Matth 18, 22!) Dieselbe erfolgt nur, wo sich der Mensch durch die absolute Sünde, welche „ihm nicht vergeben werden wird, weder in dieser noch in jener Weltzeit“ (Matth. 12, 32) selbst grundlos dazu verurteilt, d. h. durch jene ‚Läste-

rung wider den Heiligen Geist, die Augustin treffend als endgültige Unbußfertigkeit bestimmt hat.

Schon aus diesen kurzen Andeutungen erhellt, von welcher enormen praktischen Wichtigkeit es ist, sich über den Unterschied primärer und sekundärer Willensfreiheit und das gegenseitige Verhältnis beider klarzuwerden. Wir hoffen also, daß eine gründliche Nachprüfung der folgenden, rein hypothetisch vorgetragenen Ausführungen nicht ausbleiben wird, die wir auf Grund von Palágyis durch Klages fortgeführter ‚lebenswissenschaftlicher‘ Arbeit wagen zu müssen meinen.

Adam und Eva vor dem Sündenfall kennen kein ungeordnetes Begehren; alles, was sie sinnlich anzieht, ist gut; sie dürfen jeder Regung folgen. Ebenso Jesus und — als durch seine Gnade von jedem Makel der Erbschuld unbefleckt Empfangene — Seine Mutter Maria; nur daß diese beiden um unsrer Sünden willen freiwillig Entsagung üben, z. B. in Gestalt des vierzigtägigen Fastens Jesu in der Einöde. Wo immer die physische Erlösung an einem Menschen schon hienieden wenigstens in asymptotischer Annäherung vollendet wäre, würde dieser Zustand wieder eintreten, also jede Regung grundsätzlich wohlgeordnet, kein Begehren sündig sein, kein dem göttlichen widerstrebendes „anderes Gesetz“ mehr existieren „in meinen Gliedern“ (Röm. 7, 23).

Nicht mit despotischer Willkür (hoc volo, sic jubeo!), sondern mit der Begründung ihrer Lebensgefährlichkeit hatte Gott den ersten Menschen die Frucht des Erkenntnisbaums verboten — und dieselbe hat keinerlei sinnlichen Reiz auf sie ausgeübt bis (Gen. 3, 6!) nach dem Augenblick, wo Eva der Stimme Luzifers (Gen. 3, 5!) Gehör geschenkt hatte, wonach der Mensch durch Essen von dieser Frucht werden könne sicut Deus.

Damit hatte nun Eva die Sünde aller Sünden auf sich geladen, die Sünde des überheblichen Stolzes, der Superbia. Das Wunschbild, zu sein wie Gott, ihr eignes Ich an die Stelle ihres Schöpfers zu setzen, hatte sie fasciniert; im Lichte dieses Wunsches erschien nun, erst nun, auch die Frucht am Erkenntnisbaum als lockend; ein perversierter Trieb ließ Eva und Adam danach greifen, davon essen, der erste Fall von concupiscentia, ungeordneter Begierde, wie sie damit dem menschlichen Leibe eingepflanzt und als Krankheit auf jedes Kind weitervererbt worden ist (außer den genannten!) bis auf diesen Tag.

War bis dahin der vom Schöpfer eingehauchte Geist in Adam nur als erkennender tätig gewesen, kraft dessen er den Kreaturen ihre Namen gab, in Eva die Gefährtin jubelnd anerkannte und so dem Vater mit unermüdlichem Lobpreis dankbarer Kindschaft antwortete, — ohne irgend etwas in sich und außerhalb seiner an der gänzlich guten Schöpfung verneinen zu müssen, so war jenes erste Nein, womit er sich der Wirklichkeit Gottes als alleinigen Schöpfers, damit aber auch seiner selbst als guten Geschöpfes, entgegenstemmte, die Geburt des Willens, jenes selben Geistes als eines wollenden, d. h. eines grundlos grauenvoll wirklichkeitswidrigen<sup>3)</sup>.

Grundlos objektiv gesehen; subjektiv scheinbegründet durch jenen von der Schlange angeregten illusionären Wunsch nach Gottähnlichkeit<sup>4)</sup>. Insofern darin ein durch Nachprüfung korrigierbarer Irrtum lag, war freilich auch hier die Freiheit nur relativ, nicht absolut mißbraucht worden: Der erste Willensakt hatte ein ungeheuer erscheinendes Gut zu erstreben befohlen; um dessentwillen war die Frucht ergriffen worden. So brauchte Gott nicht — wie bei Luzifer — absoluten Trotz durch absolute, ewige Verdammnis zu respektieren; Er konnte gnädig strafen, indem Er zum Guten wendete, was die Menschen böse gemacht hatten; sie aber nahmen seine Gnade reuig an, wie die Namen-Gebungen von Seiten Adams (3, 20) und Evas (4, 25) bezeugen. Ihre materiell minimale Sünde war formell maximal unter allen noch vergebbaren gewesen, weil aus heilster Integrität eines uns gar nicht vorstellbaren Gnadenstandes heraus, also ohne jede leiseste Entschuldigung durch sinnliches Verführtein, die ungeheuerlichste Usurpation begangen worden war. Nun aber war die ursprüngliche Unschuld verloren; nun waren Adam und Eva selbst in ihren einmal mißbrauchten Trieben unsicher geworden und schämten sich mit Recht der vorher selbstverständlichen unbefangenen Nacktheit (2, 25 — 3, 7!). Das Nein des Willens, das sie zuerst in frevler Ueberhebung gegen Gott gesprochen, nun benötigten sie und ihre Kinder es auch in demütigem Gehorsam gegen eigne böse Lust (4, 7!), welche vorher überhaupt nicht existiert hatte. „Nicht, weil geringeres Entzücken gewesen wäre“ bei der

geschlechtlichen Wollust (Thomas I, 98, 2 ad 3), vielmehr „um so größeres, je reiner die Natur und je sinnenempfindlicher der Leib gewesen wäre!“ Nun aber muß demütig gehorchender Wille wieder gutmachen, was hochmütig auftretender verfehlt, muß in heilsamer Uebung oft auch Erlaubtes sich versagen, um nicht dem Unerlaubten zu verfallen.

Er muß, wenn er die eigne Rettung will. Aber er kann sie freilich auch — in der absoluten Verstockung, von der wir schon sprachen, — verweigern.

Tut er das, so wird immer wieder die objektive Grundlosigkeit seines Entschlusses für jeden Vernünftigen feststellbar sein; es gibt kein Gut, das irgendeine Kreatur dadurch erreichen würde, daß sie sich ihrem eignen ‚positiven Nichts‘ zuwendet und von allen Gütern ab, die Gott und Seine Schöpfung in verschwenderischer Fülle ihr zu lieben darbieten.

Wenn also ein geschaffner Geist zu seinem Schöpfer Nein sagt, so wird er sich selbst zur absolut ersten, obersten Ursache seiner Verdammnis: „defectus gratiae causa prima est ex nobis“ (I—II, 112, 3 ad 2); „illi soli gratia privatur, qui in seipsis gratiae impedimentum praestant“ (c. g. III, 159). Wenn aber ein Geist Ja sagt, so ist das in vollem Umfang motiviert durch die Anziehung, welche Gottes Gnadengaben auf jeden gesund Empfindenden ausüben.

Indem Gott diese Gnadengaben vor uns ausbreitet: Jesu Wort und Werk, die Sakramente Seiner Kirche, die Verheißungen Seiner Zukunft, Auferstehung der Toten und ewiges Leben strömender Ruhe im wieder zur Erde herabgestiegenen himmlischen Jerusalem (Apk. 21, 2; 22, 1f.); indem Er jedem einzelnen als aktuelle Gnaden die guten Regungen schenkt, die sich als Liebe zu Ihm und zum Nächsten zu entfalten streben, die vom Falle her ererbten bösen Triebe aber als Prüfungen in für jeden gerade noch erträglichen Grenzen hält (1. Kor. 10, 13) und als überwundene zur Läuterung beitragen läßt (Jes. Sir. 31, 10); indem so Gott jede Entscheidung zum Guten vollständig motiviert sein läßt, wirkt Er in uns „ebensowohl das Wollen wie auch das Vollbringen“ (Phil. 2, 12) des Guten. Wir haben nichts, das wir nicht empfangen hätten (1. Kor. 4, 7), obwohl unser Wille vollkommen frei blieb, ‚ad oppositum‘, frei jeder guten Regung, die Gott in der Seele schuf, das Ausmünden in die gute Tat durch Abwarten mit der Identifikation des: Ja, ich will!, bis zur nächsten bösen zu versagen, welche um so bald er kommt, je böser man schon ist; frei, sich stets mehr und schließlich so weit zu verstocken, daß dann höchstens noch ganz ausnahmsweise, zum letztenmal wohl stets im letzten Augenblick, Anwendungen zur Reue auftauchten, — ohne daß je notwendig in sie eingewilligt werden müßte.

So also meinen wir, ausgehend von aber weit hinausgehend über Klages und Palágyi, d. h. auf Grund ihrer Unterscheidung zwischen dem vom Ich unabhängig gegebenen Lebensvorgang der Strebung und dem selbstgesetzten Geistesakt des zur Strebung Nein oder nicht Nein sagenden Willensentchlusses, die menschliche Willensfreiheit verstehen zu können: Das Ja oder Nein des Ich fixiert die gottgegebenen seelischen Regungen zu geistigen Akten, aus denen dann auch — dank den motorischen Möglichkeiten des Leibes — körperliche Taten hervorzugehen pflegen<sup>5)</sup>. Indem ich zu einer Regung Ja sage, mich mit ihr identifiziere, wird sie zur meinen, konstituiert sie — für diesen Zeitpunkt — meine Person; aber niemals vor dem Ende hienieden definitiv, sofern ich stets noch in der Reue zu ihr Nein sagen kann (nicht sie aus der Welt schaffen, wohl aber sie als eignen Personbestandteil überwinden); erst mit den Entscheidungen meines letzten Augenblicks habe ich endgültig über mich entschieden, zum ewigen Tod, wenn ich getrotzt, zum ewigen Leben, wenn ich mich gebeugt, also in Wirklichkeit Gottes Entscheidung über mich dankbar in liebendem Glauben anerkannt habe.

Diese selbe letzte Entscheidung über sich ist im reinen Geist mit seinem Sichgeschaffenfinden auch schon als seine Antwort auf den Ruf des Schöpfers gegeben, dem er dieses Sein verdankt (I, 63, 6 ad 3 u. 4). Nicht zu einer einzelnen, notwendig als solche zunächst vorübergehenden Regung jetzt und hier sagt der Engel ein revozierbares Ja oder Nein, sondern — en derrière analyse (I 63, 3) —, ein für allemal unwiderruflich zu seinem gesamten und allem Sein einschließlich dem Gottes, an Dessen Stelle er in vermeßnem Trotz das eigne ‚positive Nichts‘ setzen wollen — oder Den er in ungemeßnem Dankesjubil als Schöpfer, Erlöser und Heiligmacher anbeten kann. Auch er hat keinerlei Anlaß, sich selbst das leiseste eigne Verdienst an einem Ja zuzuschreiben, das ohne Rest

durch die unendliche Güte Dessen motiviert, zu Dem es gesprochen ist. Auch für den reinen Geist aber wäre des Gnadenverlustes Erstsursache ausschließlich in ihm selbst gelegen; denn „Deus non deficit ab agendo quod est necessarium ad salutem“ (I, 49, 2 ad 3); „quantum in Se est, paratus est omnibus gratiam dare“ (c. g. III, 159)!<sup>6)</sup>

Eben darum ist die jansenistische gróce irrésistible eine barock-absolutistische Wahnvorstellung; Gnade ist — so sagt auch Dr. Feuling in seiner ‚Kath. Glaubenslehre‘, Salzburg, 1937, S. 248 ff — die unverdientermaßen geschenkte oder wiedergeschenkte Freiheit, deren vernunftgemäßer rechter Gebrauch notwendig zum wohlmotivierten Ja, deren willkürlicher Mißbrauch ohne Not zum grundlosen Nein führt. Wer zugebt, daß die geistige Kreatur frei ist, nein zu sagen, wird ihr dieselbe Freiheit, nicht nein zu sagen, zu billigen müssen, wodurch sie — dank den von Gott geschaffenen Antrieben und Motiven dieser Willenswahl, also rein aus Gnaden — ihr Heil wirkt.

Das sind die Erwägungen zum Freiheitsproblem, die sich uns auf Grund ‚lebenswissenschaftlichen‘ Angeregtwordenseins ergaben und für deren Nachprüfung — samt der ihrer lebenswissenschaftlichen Voraussetzungen — wir den Sachverständigen dankbar wären.

<sup>6)</sup> In Werken wie J. de Vries, Denken und Sein (Freiburg 1937) findet sich Palagyis Namen überhaupt nicht, nur in einer Anmerkung (S. 71) der Klages', fälschlich mit dem von ihm abgelehnten Bergson als „die gleiche Richtung“ vertretend zusammen abgetan; in C. Nink, Sein und Erkennen (Leipzig 1938) sind gar beide verschwiegen; P.'s aber sogar von den K. breit behandelnden F. Heinemann, Neue Wege der Philosophie (Leipzig 1929) und H. U. v. Balthasar, Apokalypse (Salzburg) — bis auf drei (bloß durch Klages' Werke vermittelte oberflächliche Bekanntschaft verratende) kurze Miterwähnungen in Band II, S. S. 80 ff. Besser steht es in der Anthropologie, wo zunächst Gehlen, Der Mensch, Berlin 1940 P. s Leistungen treffend heraushebt und ihm dann E. v. Brändenstein, Der Mensch und seine Stellung im All, Einsiedeln 1947, in dieser Hinsicht vorbehaltlos zustimmt, — womit die wohl reifste zur Zeit vorliegende „philosophische Anthropologie“ hoffentlich die Bahn für eine allgemeine gerechtere Würdigung des bedeutenden Forschers gebrochen hat.

<sup>2)</sup> Vgl. aber auch dazu: Haecker, Tag- und Nachtbücher, S. 87 f. und 56 f.

<sup>3)</sup> „Geburt des Willens“ natürlich cum grano salis, entsprechend etwa der „Entdeckung des Willens“ durch das Kind (s. u. Anm. 5 zu S. 55). An sich ist das Wollen derjenige bewußte Akt des Ich, durch den es über eine tatsächliche oder vermeinte Möglichkeit im Sinn der Bejahung oder Verneinung ihres Wirklichkeitswerdens entscheidet (so bestimmt, existiert Wille auch beim reinen Geist), beziehungsweise (beim leibhaftigen Menschen) sich mit einem animalischen Angezogen- oder Abgestoßenwerden auf Grund eines Erkenntnisaktes identifiziert. (S. o. S. 00.)

<sup>4)</sup> Buchstäblich hatte die doppelzüngige Schlange wahrgesagt: Dank der felix culpa werden wir sein wie Gott (Matth. 5, 48) — und wissen seit dem Sündenfall, was gut und was böse ist (Gen. 3, 22).

<sup>5)</sup> Um möglichst deutlich zu sein: Das Wunder des geistigen Willens, das den Menschen genau nicht minder als das geistige Erkennen zum Menschen macht, lernten wir durch die Lebenswissenschaftler darin erblicken, daß eine rein geistige Entscheidung, die so wenig animalischer Trieb ist wie dieser physikalische Anziehungskraft, durch ihr bloßes Sich-Identifizieren oder Sich-Nicht-Identifizieren mit Trieben und Wünschen die gesamte Welt dieser Regungen zu regieren vermag; ja noch mehr, daß dieser geistige Wille sich selber zu wollen vermag; eine Entdeckung, die das dreijährige Kind, das sie in diesem seinem ‚Trotz-Alter‘ zu machen pflegt, manchmal förmlich berauscht, so daß eines beobachtet wurde, wie es vor sich hinsagte: „Ich will, ich will, ich will“ — nicht etwas, sondern einfach: mein Wollen selbst! Wie Gott sagt: „Ich bin Ich“, so sagt es auch der nur sein Wollen Wollende, den so häufig nicht die sinnliche Lockung der verbotenen Frucht anzieht, nur die Gelegenheit, sich sein Wollen können durch das Zuwiderhandeln gegen andern Willen zu bestätigen. (Vgl. dazu auch für die zweite Trotz-Phase in den Flegeljahren. Augustin, Conf. 2,9—18, vor allem 2,14: „Zerrbild der Allmacht“! — woselbst er ganz dicht an die Unterscheidung primärer und sekundärer Sünde herangekommen ist; und dazu E. Vischer: „Eine anstößige Stelle in Augustins Konfessionen“ in ‚Harnack-Ehrung‘, Leipzig 1921, S. 183—194!) So wird des Schöpfers größte Gabe dem geistigen Geschöpf zur größten Versuchung: Daß es mit rein geistigen Akten — Gott ähnlich — den eigenen Leib und durch dessen Vermittlung hindurch die ganze Welt zu erkennen und auch — cum grano salis — zu regieren vermag; (Macht euch die Erde untertan, aber freilich nicht im Trotz, sondern im Gehorsam!) Alle Regungen von Trotz oder Demut sind nur Werkzeuge des geistigen Willens, die er nicht Herr über sich werden zu lassen braucht. In dieser Richtung liegen die von uns vor allem aus Palagyis Vorlesungen und Klages' Hauptwerk ge-

schöpften Erkenntnisse vom Willen, die wir für eine genauere Analyse seiner primären und seiner sekundären Freiheit im Sinne des Thomismus zu nutzen suchten.

\*) Ungeheuerlich erscheint uns daher die These, Gott habe dem Luzifer — zum Unterschied etwa von Michael — eine in sich unfehlbar wirksame gnädige Erhaltung im Guten vorenthalten, wodurch es zur ersten Sünde habe kommen können. Da diese noch nicht als Strafe für frühere Sünden gefaßt werden kann, fehlt hier die sonst übliche Ausrede, Gott versage den einmal Gefallenen zum Teil die ‚unwiderstehliche Gnade‘, die sie ja selbst verscherzt hätten — als wolle Er nicht, ‚quantum in Se est, gerade alle Sünder retten! (1. Tim. 2, 15 und 2, 4!) — Im übrigen wollten wir hier nur die eine Seite des Problems behandeln, über das wir zugleich auch eine ausführlich auf die andre eingehende Studie unter dem Titel ‚Göttliche Vorherbestimmung und menschliche Willensfreiheit‘ im Rahmen einer Aufsatz-Sammlung ‚Gott und die Geschichte‘ zu veröffentlichen hoffen. (Herder, 1948).

### Summary.

In the first part, Palágyi is shown to have originally renewed and essentially supplied the Aristotelic-Thomistic psychology in its chief features: he did so by analysing the phantasms, and chiefly by exhibiting the difference between the rhythmically flowing processes of the life of the vegetative and animal soul on the one side and the unrhythmical acts of the perceiving and deciding mind on the other side.

In the second part, Palágyi's results are made the groundwork from which to enlarge the Thomistic definition of the act of free decision by a new distinction: in its usual form, that definition only tends to the relatively free act of man, corrigible by repentance, in the temporal state; besides there is the non-temporal free act of the created pure spirit and corresponding to it there are definitively free acts of man, too.

### Résumé.

La première partie indique que Palágyi a renouvelé originalement et complété essentiellement les points cardinaux de la psychologie aristotélique - thomasiennne: d'une part, en analysant les phantasmes, d'autre part, en présentant la différence entre les procès rythmiques de la vie végétative et animale de l'âme et les actes de mesure irrégulière de l'esprit percevant et décidant.

La seconde partie, partant des résultats de Palágyi, ajoute un caractère nouveau à l'interprétation thomasiennne de l'acte de libre arbitre: la forme ordinaire de cette interprétation ne tend que l'acte relativement libre de l'homme, corrigible par pénitence et restreint au temporel; de plus il y a l'acte libre non-temporel de l'esprit pure créé et de même des actes analogues de l'homme.