

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 46 (1999)

Heft: 1-2

Artikel: Verantwortlichkeit und autonomes Handeln : zur Entwicklung zweier Freiheitsbegriffe von Augustinus bis Thomas von Aquino

Autor: Ubl, Karl

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761216>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 09.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

KARL UBL

Verantwortlichkeit und autonomes Handeln

Zur Entwicklung zweier Freiheitsbegriffe von Augustinus bis Thomas von Aquino

In seinem einflußreichen Buch über den *Geist der mittelalterlichen Philosophie* hat Étienne Gilson im Kapitel über die Willensfreiheit die Konzeptionen von Aristoteles bis Duns Scotus unter der Voraussetzung verglichen, daß der Inhalt der Fragestellung über die Epochen konstant geblieben ist.¹ Diese Methode wurde von Kurt Flasch als ahistorisch und anachronistisch gebrandmarkt.² Im Bereich der Gnadenlehre hat Flasch nachgewiesen, daß die Zeit zwischen Augustinus und Abaelard keineswegs als einheitliche und konfliktlose Epoche zu fassen ist. Für das Problem der Willensfreiheit beruft sich Flasch in seiner Kritik auf die Arbeiten von Elfriede Tielsch, derzufolge seit dem Hellenismus die Debatte um die Willensfreiheit von der metaphysischen Frage der Vereinbarkeit mit dem Determinismus «kontaminiert» worden ist. Da diese Frage in der klassischen Philosophie noch keine Rolle gespielt habe, sei ein Bruch zwischen der handlungstheoretischen Konzeption des Aristoteles und der hellenistischen und mit-

¹ E. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale* II, Paris 1932, 99–118. Unverzichtbar ist noch immer: O. LOTTIN, «Libre arbitre et liberté depuis S. Anselme jusqu'à la fin du XIII^e siècle», in: DERS., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* I, Louvain/Gembloux 1957, 11–389. Kurzer Überblick bei: O.H. PESCH, *Freiheit III (Mittelalter)*, in: *HWP* 2 (1972) 1083–1088; J.B. KOROLEC, *Free Will and Free Choice*, in: N. KRETZMANN/A. KENNY/J. PINBORG, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, 629–641; L. ROBERTS, *Medieval Doctrines of Human Freedom*, in: *Mediaevalia* 15 (1989) 279–298. – Meinem Freund Lars Vinx bin ich für zahlreiche Verbesserungsvorschläge zu Dank verpflichtet.

² K. FLASCH, «Freiheit des Willens: 850–1150», in: J. FRIED (Hg.), *Die abendländische Freiheit vom 11. zum 14. Jahrhundert*, Sigmaringen 1991, 17–48 (Vorträge und Forschungen 39).

telalterlichen Diskussion anzunehmen.³ Kurt Flasch zieht daraus den Schluß, daß die «tragende Säule der Kontinuitätskonstruktion» der Forschung, nämlich die Gleichsetzung von aristotelischer προαίρεσις (*electio*) und mittelalterlichem *liberum arbitrium*, «zerstört» sei.

Zunächst ist jedoch festzuhalten, daß das Aufkommen des Begriffs *liberum arbitrium* keineswegs mit dem Beginn der Determinismusdebatte koinzidiert; dieser primär juristische Terminus wird durch Tertullian in die theologische Diskussion eingeführt und findet danach bei den lateinischen Kirchenvätern Verbreitung.⁴ Zudem geht die handlungstheoretische Konzeption in der griechischen Philosophie der Spätantike keineswegs verloren, im 12. Jahrhundert wird sie durch die Übersetzung von Texten des Johannes Damascenus und Maximus Confessor bereits vor Aristoteles rezipiert.⁵ Gegen die These von Tielsch spricht aber vor allem die Tatsache, daß in der Diskussion der Willensfreiheit bei den Kirchenvätern die hellenistische Determinismusdebatte von der Theodizeefrage und der Gnadenlehre verdrängt wird. Erst die Auseinandersetzung mit dem arabischen «Nezessitarismus» nach der Aristotelesverurteilung von 1277 bringt diese Dimension erneut in die Diskussion um die Willensfreiheit ein. Bei Siger von Brabant wird beispielsweise ausdrücklich die Frage gestellt, wie Freiheit in einem kausal determinierten Universum möglich ist.⁶ Heinrich von Gent, Petrus Johannis Olivi und Johannes Duns Scotus formen hingegen die voluntaristische Tradition in eine Theorie des Indeterminismus um, die in der frühen Neuzeit weite Verbreitung finden sollte.⁷ Die Idee, daß eine umfassend konzipierte Kausalität

³ E. TIELSCH, *liberum arbitrium*, in: *HWP* 5 (1980) 275–78; DIES., Die Wirkungsgeschichte Anselms von Canterbury innerhalb der Geschichte des «De libero arbitrio»-Problems, in: *AAus* 4 (1975) 65–100.

⁴ *ThesLL* II (1900–06) Sp. 412f. Zum juristischen Hintergrund Tertullians vgl. J. GAUDEMET, *Le droit romain dans la littérature chrétienne occidentale du III^e au V^e siècle*, Mailand 1978, 15ff.

⁵ Vgl. R.-A. GAUTHIER, *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*, in: *RThAM* 21 (1954) 51–100; R.-A. GAUTHIER/J.Y. JOLIF, *Aristote: L'Ethique à Nicomaque I, 1: Introduction*, Louvain/Paris 1970, 255ff.

⁶ F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII^e siècle*, Freiburg/Ue. 1995, 15–49 (*Vestigia* 15).

⁷ L. HONNEFELDER, Die Kritik des Johannes Duns Scotus am kosmologischen Nezessitarismus der Araber: Ansätze zu einem neuen Freiheitsbegriff, in: FRIED, Die abendländische Freiheit 249–263 (wie Anm. 2); E. STADTER, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit. Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus*, München/Paderborn/Wien 1971, 305ff. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 12).

die menschliche Willensfreiheit bedroht, kommt im Zuge der Aristotelesverurteilungen auf, davor gilt Kausalität vielmehr als positiver Bestandteil des Kosmosvertrauens.⁸

Die Kritik von Kurt Flasch ist noch in einer anderen Hinsicht unberechtigt: Gilson übersieht keineswegs die Differenz zwischen der aristotelischen und der christlichen Tradition, doch bewertet er die Synthese der beiden Positionen in der Philosophie des Thomas von Aquino als gelungen und inhaltlich konsistent. Wenn man daher die Konzeption Gilsons in Frage stellen will, muß gezeigt werden, daß die aristotelische und die christliche Theorie der Willensfreiheit widersprüchliche Elemente enthalten, die eine Synthese in der Art des Thomas von Aquino ausschließen. Dafür ist es zunächst erforderlich, die Faktoren der Diskontinuität richtig zu bestimmen. Diese Faktoren resultieren nicht aus der Determinismusdebatte, sondern, wie der Begriffswandel bei Tertullian nahelegt, aus dem Einfluß theologischer Fragestellungen auf die Bestimmung der Willensfreiheit: Zum einen ist das die Problematik der Theodizee und zum anderen die Verbindung von Willensfreiheit (*liberum arbitrium*) und Autonomie (*libertas*).

Die Frage der Theodizee ist wegen der Abgrenzung gegen alle Formen des Dualismus in der christlichen Apologetik omnipräsent. Wenn das Böse kein eigenständiges göttliches Prinzip ist, muß die Verantwortlichkeit für die Übel dieser Welt der freien Entscheidung der Menschen angelastet werden.⁹ Um diese Verantwortlichkeit theoretisch zu begründen, ist der Nachweis erforderlich, daß Luzifer und Adam in der ersten Sünde wissentlich und willentlich das Böse (*malum*) gewählt haben, das ihren eigenen Interessen widersprach. Mittelalterliche Theologen begegnen diesem Dilemma in der Nachfolge

⁸ THOMAS spricht von «dignitas causalitatis»: ST I, 22, 3 (EL [wie Anm. 105] 4, 267). Zum Wandel des Verständnisses von Kausalität und Kontingenz: A. MAIER, Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert. Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik I, Rom 1966, Kap. 8 (Storia e Letteratura 22); S. KNUUTTILA, Modalities in Medieval Philosophy, London 1993.

⁹ H. BLUMENBERG, Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt/M. 1983, 146–166 (Die Legitimität der Neuzeit II). Vorläufer Augustins: H.J.W. DRIJVERS, Bardaisan's Doctrine of Free Will, the Ps. Clementines, and Marcionism, in: B. BEDOUELLE/O. FATIO (Hg.), Liberté chrétienne et libre arbitre, Freiburg/Ue. 1994, 13–30 (Cahiers oecuméniques 24); W. BEIERWALTES, Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt/M. 1985, 241–248 (Proklos).

Augustins¹⁰ auf zwei Wegen: Entweder wird die These vertreten, der Wille habe keine eigentliche Ursache (*causa deficiens*), oder die erste Sünde wird mit dem selbstbezüglichen Laster der *superbia* erklärt, die das Verbot der Auflehnung gegen die Gebote Gottes zum Motiv der Rebellion erhebt. Einen dritten Weg schlägt Anselm von Canterbury ein, der dem Teufel einen Drang nach höherer Glückseligkeit zuspricht, als ihm von Gott verliehen wurde.¹¹

Diese Erklärungen werden von Giovanni di Lugio, einem philosophisch gebildeten Katharer, als unzureichend abgewiesen: Eine erste Sünde sei unmöglich, weil die Engel im Angesicht Gottes nicht anders können, als ihn lieben. Da kein Motiv (*causa*) für die Abkehr von dieser Liebe denkbar ist, muß ein zweites göttliches Prinzip, das Böse, angenommen werden.¹² Ähnlich argumentierten auf neuplatonischer Grundlage etwa zur selben Zeit der 1241 verurteilte «frater Stephanus» und der polnische Philosoph Witelo in seinem Traktat *De natura daemonum*.¹³ Nach Witelo widerspricht der Engelsturz den Prinzipien der Naturphilosophie, wonach die Intelligenzen als reine und einfache Wesen aus der Emanation eines vollkommenen und makellosen Prinzips hervorgegangen sind. Sogar im ganzen Pentateuch habe er, Witelo, vergeblich nach einem Beleg dafür gesucht. Trotzdem will er an die Tatsache des Engelsturzes und an die Existenz von Dämonen glauben, da alle Kirchen- und Konzilsväter dies feierlich beglaubigt haben. Diese averroistische Trennung von philosophischer Leugnung und theologischer Billigung wird wenige Jahre später, Ende des 13. Jahrhunderts, von Petrus Johannis Olivi an den Pranger gestellt. Die ständig erfahrbare und im Überfluß wahrnehmbare Schlechtigkeit der Menschen («superabundans experimentum malitiae homi-

¹⁰ F. BERTHOLD, Free will and theodicy in Augustine: an explanation and critique, in: *Re/St* 17 (1981) 525–535.

¹¹ S.u. Anm. 66.

¹² «Et precipue esset mirandum quomodo boni angeli voluissent odire bonitatem similem illorum que erat ab eterno et causa eius, et diligere malitiam que non erat, que valde est contraria bonitati; et hoc sine causa si causa mali non erat penitus, ut aiunt imperiti.» *Liber de duobus principiis* c. 16, ed. C. Thouzellier, Paris 1973, 206 (Sources chrétiennes 198).

¹³ Vgl. die verurteilten Thesen 5 u. 9: M.-D. CHENU, «Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIII^e siècle», in: *Melanges Auguste Pelzer*, Louvain 1947, 159–181. A. BIRKENMAJER, «Etudes sur Witelo. I: Deux écrits inconnus de Witelo», in: DERS., *Etudes d'histoire des sciences en Pologne*, Wrocław/Warszawa/Kraków/Gdansk 1972, 97–255, hier 122f. (*Studia Copernicana* 4).

num») könne hinreichend erklären, wie der erste Engel wissentlich eine so große Sünde beging.¹⁴

Diese Debatte, die sich eher am Rande des philosophischen Diskurses abspielte, bringt ein Dilemma ans Tageslicht, das in viel stärkerem Ausmaß die Aristotelesrezeption im 13. Jahrhundert bestimmte. Denn unter der Voraussetzung einer aristotelischen Handlungstheorie ist eine absichtliche Handlung wie die Luzifers oder Adams, die auf kein rationales Motiv zurückgeführt werden kann, unvorstellbar.¹⁵ Die Struktur des praktischen Syllogismus verlangt, daß eine absichtliche Handlung dem letzten Urteil der praktischen Vernunft (der Konklusion) notwendig folgt. Willensschwäche (*ἀκρασία*) verzerrt diesen Syllogismus bei Aristoteles nur insofern, als die Leidenschaften die Bewertung des partikularen Sachverhalts (den Untersatz) beeinflussen, während die Konklusion aus Obersatz und Untersatz unberührt bleibt. Eine (radikal) unbeherrschte Handlung, in der kein hinreichendes Motiv ausweisbar ist, weil das letzte Urteil der praktischen Vernunft nicht befolgt wird, widerspricht der aristotelischen Handlungstheorie. Denn dem Unbeherrschten, der keinen hinreichenden Grund für sein Verhalten hat, ist mit einer rationalen Erklärung, die handlungsleitende Absichten unterstellt, nicht beizukommen.

Dieser Faktor der Diskontinuität wird dadurch verschärft, daß die aristotelische Konzeption zuerst nur über Boethius in einer Variante bekannt ist, die der aristotelischen Unterscheidung zwischen praktischer und theoretischer Vernunft nicht gerecht wird. Von Seiten der voluntaristischen Richtung wird daher nicht nur die Erklärungskraft der aristotelischen Theorie für die erste Sünde bestritten, sondern für böse Handlungen im allgemeinen. Dieser Interpretation folgt Albert der Große, der aristotelische *electio*, die immer vernunftbestimmt und auf das Gute gerichtet ist, vom christlichen *liberum arbitrium*, das sich gegen die Vernunft auch für das Böse entscheiden kann, rigoros trennt.¹⁶ Im Verurteilungsdekret von 1277 sind mehrere Artikel gegen die aristotelische Handlungstheorie gerichtet, in der der Wille stets von der Vernunft bestimmt wird und nicht eigenständig, wie das *li-*

¹⁴ PETRUS JOHANNIS OLIVI, *Sent.* II, 43, ed. B. Jansen, Quaracchi 1922, 714–734 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi IV).

¹⁵ Für das Folgende: D. DAVIDSON, «Wie ist Willensschwäche möglich?», in: DERS., *Handlung und Ereignis*, Frankfurt/M. 1990, 43–72 (erstmalig 1970).

¹⁶ *Sent.* II, d. 24, 7 (Alberti Magni Opera Omnia, ed. A. BORGNET, Paris 1894, Bd. 27, 404).

berum arbitrium in der voluntaristischen Tradition, das Böse wählen kann.¹⁷

Die Verbindung des Begriffs der Willensfreiheit mit der stoischen Konzeption der Autonomie (*libertas*) bildet, wie bereits Gilson¹⁸ bemerkte, den zweiten Faktor der Diskontinuität. Der stoische Begriff der Autonomie besagt, daß derjenige frei ist, der seinen Willen ausschließlich auf Dinge lenkt, die in seiner Macht stehen. Während materielle Güter wie Gesundheit, Reichtum oder Ehre eine Abhängigkeit von äußeren Umständen einschließen, sind geistige Fähigkeiten, wie der Wille, das Urteil und die Tugenden, vollkommen in der Macht des einzelnen Menschen. Allein die Beschränkung auf diese inneren Güter ermöglicht, so Epiktet, Freiheit und Glückseligkeit. Der Sünder hingegen, der das Glück in der Befriedigung seiner nach außen gerichteten Begierde zu erlangen sucht, handelt widersprüchlich, weil er auf diese Weise niemals ans Ziel gelangen wird. Er ist daher eher zu bemitleiden als zu beschuldigen.¹⁹ Plotin zieht daraus explizit die Folgerung, der Sünder handle unfreiwillig. Verantwortlichkeit und Autonomie lassen sich nur den geistigen Tätigkeiten zuschreiben, die der auf Wissen beruhenden richtigen Vernunft entsprechen. Je entfernter der Geist von der Materie, dem Prinzip des Bösen, und je näher er dem Guten ist, in desto höherem Ausmaß ist diese Freiheit verwirklicht.²⁰

Diese Identifizierung von Bindung an das Gute (Autonomie) und Verantwortlichkeit erlaubt es, Freiheit auch Gott – sogar in höherem Ausmaß – zuzuschreiben und die zum Guten hinführende Gnade mit dieser Freiheit für vereinbar zu halten. Obwohl die Philosophen und Theologen seit Augustinus von dieser Möglichkeit angezogen wurden, schließt das Erfordernis der christlichen Theodizee eine solche Identifizierung aus, da sie die Zurechenbarkeit böser, d. h. außerhalb autonomer Bindung an das Gute vollzogener Handlungen beseitigt. Mit

¹⁷ These 130f., 135f., 163, 165, 173 und 208 nach: K. FLASCH, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*, Mainz 1989 (Excerpta classica 6). Vgl. PUTALLAZ, *Insolente liberté* 65–91 (wie Anm. 6).

¹⁸ GILSON, *L'Esprit* 111 (wie Anm. 1).

¹⁹ EPIKTET, *Ench.* 1; *Diss.* I, 18; II, 26; IV, 1. I. BERLIN, «Two Concepts of Liberty», in: DERS., *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969, 118–172 (erstmalig 1958); H. KRÄMER, «Die Grundlegung des Freiheitsbegriffes in der Antike», in: J. SIMON (Hg.), *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems*, Freiburg/B. 1977, 239–270.

²⁰ PLOTIN, *Enn.* VI, 8 [39]. Plotin verwendet τὸ ἐκούσιον, τὸ αὐτεξούσιον, τὸ ἐφ' ἡμῖν, τὸ ἐλεύτερον gleichbedeutend.

der These, Gott habe den freien Willen im höchsten Ausmaß, hinterließen Plotin und Augustinus allerdings ein für die Aristotelesrezeption schwer überwindbares Hindernis. Denn wie konnte die aristotelische Theorie der Verantwortlichkeit, die der Situation des Menschen entspricht, auf Gott angewandt werden? Dieses Folgeproblem aus der Verbindung von Verantwortlichkeit und Autonomie bildet (neben der erforderlichen Explikation der ersten Sünde) die zweite Hürde für die Gleichsetzung von προαίρεσις und *liberum arbitrium*.

I. Augustinus

Um die Bedingungen zu verstehen, unter denen Augustinus in seinen Spätschriften *libertas* und *liberum arbitrium* in Bezug zueinander setzen konnte, muß in Umrissen die Entwicklung skizziert werden, die Augustins Theorie der Willensfreiheit vollzogen hat. Der Anlaß für seine Beschäftigung mit dem Thema der moralischen Verantwortlichkeit war die Distanzierung vom Manichäismus. Augustinus verwirft die zentrale These der Manichäer vom Bösen als eigenem transzendtem Prinzip und macht dagegen die Existenz des Bösen von der sündhaften Abkehr des Menschen von Gott abhängig. Nun steht dieser Form der Theodizee jedoch die platonische Überzeugung entgegen, daß Böses eigentlich nur unfreiwillig getan werde. Augustinus stellt sich also im ersten Buch von *De libero arbitrio* (388/389) die Frage, wie jemand zum Bösen motiviert sein kann, unter der Bedingung, daß alle Menschen glücklich sein wollen und daß Glückseligkeit nur durch tugendhaftes Handeln erreicht wird. Welche Motivation, vom rechten Weg abzugehen, kann ein Weiser haben, der über diese ethischen Prämissen Bescheid weiß? Und wie kann ein Sünder, der über den rechten Weg zur Glückseligkeit in Unwissenheit ist, für seine Taten zur Rechenschaft gezogen werden?²¹ Unrecht tun scheint nur dann möglich zu sein, wenn der Handelnde die Identität des (langfristig) Zuträglichen mit dem (objektiv) Rechten ignoriert.²²

²¹ «Magnam quidem istam poenam esse iudico et omnino iustam, si quis iam in sublimitate sapientiae conlocatus ac libidini servire delegerit. Sed utrum esse quisquam possit incertum est qui haec aut voluerit facere aut velit. ... Verum illud quod me maxime movet, cur huiuscemodi acerbissimas poenas patiamur nos, qui certe stulti sumus nec sapientes umquam fuimus.» *De libero arbitrio* I, 23f. (CChr.SL 29, 226).

²² Vgl. E. TUGENDHAT, «Antike und moderne Ethik», in: DERS., Probleme der Ethik, Stuttgart 1984, 44.

Die Antwort auf diese Frage findet Augustinus in der Tradition der christlichen «Willensmetaphysik»: Wie, wenn nach dem Grund für göttliches Tun – zumal im Rahmen des Alten Testaments – gefragt wird, nur der Verweis auf seinen Willen angebracht ist, so ist auch beim Menschen der letzte Handlungsgrund der Wille.²³ Im Anschluß an Klemens von Alexandrien, der meinte, daß ungebildete Christen viel eher die Gebote Gottes erfüllen als Gebildete²⁴, löst Augustinus die Fähigkeit zum guten Handeln von dem zugrundeliegenden Wissen.²⁵ Damit wird, entgegen der platonischen Tradition, die Zuschreibung von Verantwortlichkeit von der Frage getrennt, ob eine Handlung im Wissen um das Gute getan wurde oder nicht. Den Unterschied, daß im einen Fall das praktische Wissen durch die Offenbarung vorgegeben ist, im Bereich der Moral aber erst auf bestimmte Weise erlangt werden muß, übergeht Augustinus. Er hält aber an den obengenannten Prämissen der antiken Ethik fest, nämlich daß allein der Tugendhafte glücklich wird und daß alle Menschen nach Glückseligkeit streben. Die paradoxe Folgerung aus dieser Distanzierung von der platonischen Handlungstheorie ist, daß nun Handlungen allein vom Willen abhängen, der nicht nach weiteren Gründen oder Motiven befragt werden kann. Selbst für Augustinus stellt sich das tugendhafte Leben, das keiner Wissensaneignung bedarf, folglich als ein leicht zu erringendes Gut dar, weil man bloß den Willen auf das Gute zu lenken hat.²⁶ Erst die Entwicklung der Gnadenlehre, in der die christliche Gnade die stoische Weisheit ersetzt, rückt durch die Sündenstrafen die Erlangung des guten Willens wieder in die Ferne. Das aporetische Ende des ersten Buchs von *De libero arbitrio* hält diese Lücke aber noch offen, Augustinus bleibt in der Transformation der antiken Ethik in christliche Gnadenlehre auf halbem Wege stehen.

²³ «Quid placuit deo facere coelum et terram? Respondendum est eis, ut prius discant vim voluntatis humanae, qui voluntatem dei nosse desiderant. Causas enim voluntatis dei scire quaerunt, cum voluntas dei omnium, quae sunt, ipsa sit causa.» *De Genesi contra Manichaeos* I, 2, 4 (PL 34, 175). Vgl. A. DIHLE, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley 1982, ch. 6; C.H. KAHN, «Discovering the Will. From Aristotle to Augustine», in: J.M. DILLON/A.A. LONG (Hg.), *The Question of «Eclecticism»*. *Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley 1988, 234–259; C. HORN, *Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs*, in: *ZphF* 50 (1996) 113–132.

²⁴ DIHLE, *The Theory of Will* 110 (wie Anm. 23).

²⁵ «Nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat quam propria voluntas et liberum arbitrium.» *De libero arbitrio* I, 21 (CChr.SL 29, 225).

²⁶ Ebd. I, 29 (CChr.SL 29, 231).

Nachdem Augustinus im zweiten Buch den freien Willen als ein dem Menschen von Gott zu Recht verliehenes Gut erweist und den bösen Gebrauch dieser Freiheit allein der Verursachung durch den Menschen zuschreibt, stellt er sich im dritten Buch (391–395) die Aufgabe, die Freiheit des Willens zu beweisen. In diesem Argumentationsgang folgt er der stoischen These, wonach der Wille als geistige Entität völlig in unserer Macht steht und daher zu nichts gezwungen werden kann.²⁷ Das zentrale Argument von Augustinus lautet folgendermaßen: Da wir in dem frei sind, was in unserer Macht steht, wird Unfreiheit dann offensichtlich, wenn wir etwas wollen und es nicht zustande bringen. Daß wir aber etwas wollen und das Wollen nicht zustande bringen, ist logisch unmöglich. Deshalb ist das Wollen immer frei, unabhängig von den äußeren Realisierungsumständen. Der logische Fehler in dieser Schlußfolgerung liegt nach William Rowe darin, daß es richtig heißen muß: das *Wollen* wollen und das Wollen nicht zustande bringen.²⁸ Und diese Aussage ist gerade in Hinsicht auf Phänomene der Willensschwäche sinnvoll, wenn die Willensbildung aufgrund inneren Zwangs unfrei erfolgt. In dieser Begründung der Willensfreiheit ist aber im Vergleich mit anderen Kirchenvätern²⁹ bemerkenswert, daß das Kriterium der alternativen Möglichkeit nicht in die Definition aufgenommen wird. Der Wille ist frei, unabhängig davon, ob man fähig ist oder ob es möglich ist, anders zu handeln oder zu wollen. Nur in der Bestimmung der Sünde, die Augustinus in *De duabus animabus* vornimmt, erwähnt er das Kriterium der alternati-

²⁷ «Voluntas est animi motus cogente nullo ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum.» *De duabus animabus* 10, 14 (CSEL 25, 68); «Quod enim tam in potestate est quam ipsa voluntas sita est? ... cum [sc. voluntas bona] sit tam magnum bonum, velle solum opus est, ut habeatur.» *De libero arbitrio* I, 26 (CChr.SL 29, 228). Zum stoischen Hintergrund H. JONAS, Augustinus und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee, Göttingen 1930 (²1965), 25ff.

²⁸ Rekonstruiert nach *De libero arbitrio* III, 7ff. (CChr.SL 29, 279): W.L. ROWE, Augustine on Foreknowledge and Free Will, in: *RMet* 18 (1964) 356–363; G. SEEBASS, Wollen, Frankfurt/M. 1993, 218ff. Die Kritik an ROWE durch A.A. PANG (Augustine on Divine Foreknowledge and Human Free Will, in: *REAug* 40 [1994] 417–431) überzeugt nicht.

²⁹ Vgl. Anm. 4. «Solus deus est in quo peccatum non cadit. Cetera cum sint liberi arbitrii, in utrumque possunt suam flectere voluntatem.» HIERONYMUS, *Epistola ad Damasum* 21, 40 (CSEL 54, 139).

ven Möglichkeit: Eine Sünde begeht man nur, wenn man frei ist, anders zu handeln.³⁰

Diese Begründung der Willensfreiheit hat Augustinus erstmals in den Jahren 388/389 formuliert, wenige Jahre später beginnt er mit der Kommentierung der paulinischen Briefe. Dort begegnet ihm, vor allem im Römerbrief, die präzise Beschreibung des Phänomens der Willensschwäche, das er in seiner Begründung der Willensfreiheit noch außer Acht gelassen hat.³¹ Da Augustinus aber weiterhin an der Vorstellung des immanent freien Willens festhält, muß ihm die Tatsache, daß der Mensch im jetzigen Zustand seinen Willen nicht mehr in der Hand hat, als widernatürliche Strafe (*monstrum*) erscheinen.³² Die «voluntas truncata et caecata»³³ kann nur die Folge einer ungeheuren Schuld sein, der Erbsünde, die durch die von Gott auferlegten Strafen der Unwissenheit (*ignorantia*) und der Willensschwäche (*impotentia*) gesühnt wird. Diese zum Bösen disponierenden Faktoren können allein durch die Gnade überwunden werden, die den guten Willen (*bona voluntas*) und die Fähigkeit des Ausführens (*potentia*) verleiht. In letzter Konsequenz führt das dazu, daß der gefallene Mensch von sich aus nur zum Bösen fähig ist.³⁴ Eine Sünde im eigentlichen Sinn hat dem-

³⁰ «Ergo peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat et unde liberum est abstinere.» *De duabus animabus* 10, 15 (CSEL 25, 70); 10, 17 (CSEL 25, 73f.); *Retractationes* I, 15, 4 (CChr.SL 57, 47). C. KIRWAN (Augustine, London/New York 1989, 82ff.) und T.D.J. CHAPPELL (Aristotle and Augustine on Freedom. Two Theories of Freedom, Voluntary Action and Akrasia, London/New York 1995, 144–148) nehmen dieses Kriterium in die Definition des «liberum arbitrium» auf, ohne zu berücksichtigen, daß Augustinus selbst dies an keiner Stelle getan hat. Der klassische Aufsatz ist: H.G. FRANKFURT, Alternate Possibilities and Moral Responsibility, in: *JPh* 45 (1969) 829–839. Im folgenden wird allerdings offengelassen, ob der Möglichkeitsbegriff von den einzelnen Autoren epistemisch oder metaphysisch, d.h. vereinbar oder unvereinbar mit Determinismus, verstanden wird.

³¹ Vgl. CHAPPELL, Aristotle (wie Anm. 30); R. SAARINEN, Weakness of the Will in Medieval Thought. From Augustine to Buridan, Leiden 1994 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 44).

³² *Confessiones* VIII, 9, 21 (CChr.SL 27, 126). «Ille [sc. Adam] sic factus est, ut nihil omnino voluntati eius resisteret, si vellet dei praecepta servare. Postquam autem libera ipse voluntate peccavit, nos in necessitatem praecipitati sumus, qui ab eius stirpe descendimus.» *Contra Fortunatum* 22 (CSEL 25, 104).

³³ *Contra Iulianum opus imperfectum* VI, 18 (PL 45, 1542).

³⁴ «Peccato Adae arbitrium liberum de hominum natura perisse non dicimus, sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo; ad bene ... nisi ipsa voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata.» *Contra duas epistolas Pelagianorum* II, 5, 9 (CSEL 60, 468f.); *De correptione et gratia* 11, 31 (PL 44, 935).

nach nur Adam begangen, der sowohl zur Sünde wie auch zum Bewahren der Gerechtigkeit fähig war.³⁵

Die in der Forschung umstrittene Frage, ob diese Radikalisierung der Gnadenlehre bereits in *Ad Simplicianum* (396) implizit enthalten ist oder erst nach der Auseinandersetzung mit Pelagius in der Theorie der «operativen Gnade» vollzogen wurde, ist in unserem Zusammenhang von geringer Bedeutung.³⁶ Wichtig ist vielmehr, daß Augustinus durch die pelagianische Definition der Willensfreiheit ein zweites Mal herausgefordert wird. Pelagius identifiziert nämlich das *liberum arbitrium* mit der Fähigkeit zur Wahl zwischen Gut und Böse.³⁷ Er konnte sich dabei nicht nur auf die juristische Definition des *liberum arbitrium* berufen, sondern auch auf jene Stellen in den Frühschriften von Augustinus, an denen dieser ausdrücklich den Tatbestand der Sünde an das Kriterium der alternativen Möglichkeit gebunden hat.

Augustinus insistiert dagegen weiter darauf, daß der Wille nicht gezwungen werden kann und deshalb immanent frei ist, unabhängig von seinem Status in der Heilsgeschichte. Äußerer Zwang (*coactio*) und freier Wille (*voluntas*) schließen sich gegenseitig aus.³⁸ Notwendigkeit (*necessitas*), so Augustinus weiter, ist dagegen mit Freiwilligkeit vereinbar: So wie niemand leugnet, daß wir alle notwendig glücklich sein wollen und dennoch frei handeln, ist es auch möglich, daß wir, obwohl nur zur Sünde fähig, über Willensfreiheit verfügen.³⁹ Die Defi-

³⁵ «Peccatum est voluntas appetens quod iustitia vetat, et unde est liberum abstinere. ... Cum enim quis ignorat quid facere debeat et ideo facit quod facere non debeat; non ei fuit liberum abstinere, unde abstinendum esse non noverat. Itemque ille qui, ut dicitis, non origine, sed consuetudine premitur, ... quomodo ei liberum est abstinere ab eo malo, quod non vult et facit, odit et agit?» *Contra Iulianum opus imperfectum* VI, 17 (PL 45, 1539); *Enchiridion ad Laurentium* 28, 105 (CChr.SL 46, 106); *De correptione et gratia* 12, 37 (PL 44, 938f.).

³⁶ Für 396 spricht sich K. FLASCH (Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo: De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2, Mainz 1990 [Excerpta classica 8]) aus. Nach J.P. BURNS (The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace, Paris 1980 [Etudes Augustiniennes]) versteht Augustinus das Wirken der Gnade seit *Contra duas epistolas Pelagianorum* I, 19, 37 (CSEL 60, 454) nicht mehr als «vocatio congrua», sondern als operative Gnade, die «ex nolente volentem fecit»; *Retractationes* I, 22 (CChr.SL 57, 66); *Contra Iulianum opus imperfectum* III, 122 (PL 85, 440).

³⁷ *Contra Iulianum opus imperfectum* I, 78 (CSEL 85, 93).

³⁸ *De civitate Dei* V, 10 (CChr.SL 47, 140).

³⁹ «Cur non attendis esse etiam necessitatem, qua necesse est velimus beate vivere; et clausis oculis sic alteri alteram opponis, quasi voluntas necessitatis aut necessitas voluntatis esse non possit?» *Contra Iulianum opus imperfectum* IV, 93 (PL 45, 1393); V, 53 (PL 45, 1437); VI, 11 (PL 45, 1521); *Enchiridion ad Laurentium* 28, 105

dition von Pelagius ist, so beteuert Augustinus ohne Unterlaß, allein deshalb nicht haltbar, weil sonst Gott und die Seligen, die nicht sündigen können, keinen freien Willen besitzen.⁴⁰ Daß Gott über ein *liberum arbitrium* verfügt, war jedoch, wie ein Hieronymuszitat belegt, noch keineswegs geklärt.⁴¹ Der Schritt von Augustinus, jedem geistigen Wesen das *liberum arbitrium* zuzuschreiben, ist für die weitere Problemgeschichte insofern entscheidend, als dieser Begriff jetzt sowohl die moralische Verantwortlichkeit des Menschen im Rahmen der Theodizee bezeichnet, wie auch Willensfreiheit im Rahmen einer festen Bindung an das Gute.

Hiermit nähert sich die Bedeutung von *liberum* im Begriff *liberum arbitrium* bzw. *libera voluntas* dem Konzept der Autonomie an. Bereits in seinen Frühschriften taucht das Konzept der Autonomie (*libertas*) gelegentlich auf, jedoch nie in Bezug zum *liberum arbitrium*.⁴² Jetzt schreibt Augustinus, daß der Wille um so freier ist, je gesünder, d. h. entfernter von der Sünde.⁴³ Wahrhaft frei ist der Wille dann, wenn er nicht mehr den Sünden und Lastern dient.⁴⁴ Am höchsten ist die Willensfreiheit (*liberum arbitrium*) bei Gott, der niemals und auf keinem Fall eine Sünde begeht.⁴⁵ Auch der gefallene Mensch dient frei der Sünde, weil er von niemandem dazu gezwungen wird, sondern in der Sünde Freude verspürt.⁴⁶ In beiden Fällen, bei den Sündern wie

(CChr.SL 46, 106). Zu einer anderen Widerlegung von Pelagius in *De gratia Christi* 18, 19 (CSEL 42, 40): G. O'DALY, «Predestination and Freedom in Augustine's Ethics», in: G. VESEY (Hg.), *The Philosophy of Christianity*, Cambridge 1989, 85–97.

⁴⁰ *Contra Iulianum opus imperfectum* I, 100 (CSEL 85, 118); VI, 10 (PL 45, 1518); *De civitate Dei* XXII, 30 (CChr.SL 48, 863).

⁴¹ S. Anm. 29. Vgl. dagegen PLOTIN, *Enn.* VI, 8 [39].

⁴² *De libero arbitrio* I, 32 (CChr.SL 29, 233); II, 37 (CChr.SL 29, 262); *De vera religione* 48, 93 (CChr.SL 32, 248).

⁴³ «Multo quippe liberius erit arbitrium quod omnino non poterit servire peccato.» *Enchiridion ad Laurentium* 28, 105 (CChr.SL 46, 106); *Epistola* 157, 8 (CSEL 44, 454).

⁴⁴ «Arbitrium igitur voluntatis tunc est vere liberum, cum vitiis peccatisque non servit.» *De civitate Dei* XIV, 11 (CChr.SL 48, 432); *Retractationes* I, 15 (CChr.SL 57, 47f.).

⁴⁵ «Sed in ipso Deo summum est liberum arbitrium qui peccare nullo modo potest.» *Contra Iulianum opus imperfectum* V, 38 (PL 45, 1474).

⁴⁶ «Qualis, quaeso, potest servi addicti esse libertas nisi quando eum peccare delectat? Liberaliter enim servit qui sui domini voluntatem libenter facit, ac per hoc peccandum liber est qui peccati servus est.» *Enchiridion ad Laurentium* 9, 30 (CChr.SL 46, 65f.); *Contra Iulianum opus imperfectum* V, 35 (PL 45, 1472); *Contra duas epistolas Pelagianorum* I, 2, 5 (CSEL 60, 426).

bei den Seligen, ist der Wille frei, wenn er der Natur des Handelnden entspricht: «Hoc enim libera voluntate facis, quando amas quod laudas; non enim ex necessitate, sed quia placet.»⁴⁷

Der Grund für dieses Schwanken in der Bedeutung von *liberum arbitrium* erklärt sich dadurch, daß unter diesem Begriff nicht mehr moralische Verantwortlichkeit verstanden werden kann, weil der Mensch nur mehr zur Sünde taugt. Gerade in seinen anti-manichäischen Frühschriften war dagegen die Sicherung der moralischen Verantwortlichkeit Augustinus' vordringliche Absicht. Nach der Radikalisierung der Gnadenlehre ist dafür kein Platz mehr, und die Bedeutung von *liberum arbitrium* wird auf bloße Freiheit von äußerem Zwang eingeschränkt, über die der Wille an sich verfügt. Möglich wurde dieser Wandel dadurch, daß Augustinus der stoischen Tradition zufolge freie Handlungen mit einer Form des Strebens, dem Wollen, gleichsetzt, ohne das Kriterium der alternativen Möglichkeit zu berücksichtigen, das er nur in der Definition der Sünde erwähnt. Folglich läßt sich eine gewisse Schlüssigkeit im Denken von Augustinus nicht abstreiten, weil Willensfreiheit als bloße Freiheit von äußerem Zwang – getrennt von moralischer Verantwortlichkeit für Sünden – auch in der späten Gnadenlehre gewährleistet ist. Augustinus hält also nicht nur formal am Begriff des *liberum arbitrium* fest⁴⁸, auch inhaltlich besteht eine Kontinuität zwischen dem Früh- und dem Spätwerk.

II. Anselm von Canterbury

Anselm von Canterbury verwendet *libertas arbitrii* und *liberum arbitrium* gleichbedeutend im Sinn der Fähigkeit zum autonomen Handeln. Die Sicherstellung der moralischen Verantwortlichkeit wird in der Definition des *liberum arbitrium* vorerst ausgeblendet. Um diese Eigenheit Anselms zu verstehen, muß man berücksichtigen, daß Anselm bei Augustinus auf zwei Thesen traf, die sich in einer Theorie der moralischen Verantwortlichkeit schwer erklären lassen. Erstens muß eine Definition des *liberum arbitrium* auf alle geistigen Wesen bzw. auf alle Stadien des Menschen in der Heilsgeschichte anwendbar sein.⁴⁹ Die

⁴⁷ *Enarrationes in Psalmos* 134, 11 (CChr.SL 40, 1945).

⁴⁸ FLASCH, Logik des Schreckens 267 (wie Anm. 36).

⁴⁹ *De libertate arbitrii* 1 (ed. Schmitt I, 208). Zitiert wird nach: *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, ed. F.S. SCHMITT, Seckau/Rom/Edinburgh 1938–61. Eine neuere Bibliographie in: ANSELM VON CANTERBURY, Freiheitsschriften, ed. H. Verweyen, Freiburg/B. 1994, 364–374 (Fontes Christiani 13).

pelagianische Bestimmung der Willensfreiheit als Fähigkeit zur Wahl zwischen Gut und Böse kommt also nicht in Frage.⁵⁰ Man könnte aber, wie Augustinus, die Willensfreiheit als Freiheit von äußerem Zwang definieren, die ja zu jeder Zeit gewährleistet ist. Dann wäre aber nicht die zweite These von Augustinus verständlich, daß nämlich Gott ein *summum liberum arbitrium* hat und daß der freie Wille umso freier ist, je entfernter von der Sünde. Eine Abstufung der Willensfreiheit ist aber möglich, wenn man das *liberum arbitrium* als Fähigkeit zum sündenfreien Handeln definiert, das je nach der Nähe zu Gott variiert.⁵¹ Somit definiert Anselm Willensfreiheit als «potestas servandi rectitudinem propter ipsam rectitudinem»⁵². Diese Bestimmung kommt der Definition der Autonomie in der Antike sehr nahe.⁵³

Das Problem dieser Definition liegt vor allem darin, daß moralische Verantwortlichkeit in ihr nicht berührt wird. Wie kann man dann noch sagen, daß Adam aufgrund seines freien Willens gesündigt hat? Anselm antwortet darauf: «Peccavit autem per arbitrium suum quod erat liberum; sed non per hoc unde liberum erat, id est per potestatem qua poterat non peccare.»⁵⁴ In der Forschung wurde diese Stelle oftmals dahingehend interpretiert, daß die Definition der Willensfreiheit *per accidens* auch die *potestas peccandi* umfasse.⁵⁵ Diese Deutung mißachtet jedoch die ausdrückliche Absicht Anselms, die Fähigkeit zur Sünde kategorisch von der Willensfreiheit auszuschließen.⁵⁶ Die Stelle muß so gelesen werden, daß Anselm *liberum* doppeldeutig verwendet: einmal gemäß der Definition, daß Freiheit in der Fähigkeit zum Guten besteht, und ein anderes Mal in der Bedeutung der Freiheit von äußerem Zwang im Gegensatz zur Notwendigkeit, wie eine andere

⁵⁰ «Potestas ergo peccandi, quae addita voluntati minuit eius libertatem et si dematur auget, nec libertas est nec pars libertatis.» *De libertate arbitrii* 1 (ed. Schmitt I, 209).

⁵¹ Ebd. 14 (ed. Schmitt I, 226).

⁵² Ebd. 3 (ed. Schmitt I, 212).

⁵³ «Quid est enim libertas? Potestas faciendi ut velis. Quis igitur vivit ut vult, nisi qui recte sequitur.» CICERO, *Paradoxa Stoicorum* V, 34; vgl. Anm. 19. So auch: D. OGILIARI, St. Anselms «De libertate arbitrii» Revisited, in: *DT (P)* 92 (1989) 259–272.

⁵⁴ *De libertate arbitrii* 2 (ed. Schmitt I, 210).

⁵⁵ J. HOPKINS, A Companion to the Study of St. Anselm, Minneapolis 1972, 144; G.S. KANE, Anselms Definition of Freedom, in: *RelSt* 9 (1973) 297–306.

⁵⁶ Vgl. die Kritik an KANE in: R. CAMPBELL, Freedom as Keeping the Truth: The Anselmian Tradition, in: *AnsSt* 2 (1988) 297–318; so bereits F. BÄUMKER, Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit, Münster 1912 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters X, 6).

Stelle im selben Kapitel bezeugt.⁵⁷ Dieses Schwanken begegnet noch an anderen Stellen und zeugt davon, daß Anselm den Zusammenhang zwischen moralischer Verantwortlichkeit und *liberum arbitrium* nicht ignorieren konnte.⁵⁸ Im Mittelteil des Dialoges *De libertate arbitrii* befaßt sich Anselm dementsprechend mit dem Nachweis, daß der Wille von keiner Versuchung gezwungen werden kann und daß darin die Verantwortlichkeit des Menschen grundgelegt ist.⁵⁹ Auch mehrere Texte aus der Schule Anselms belegen diese Interpretation, wonach er die moralische Verantwortlichkeit im immanent freien Willen verankert sieht.⁶⁰

Dennoch genügt Anselm die These der immanenten Freiheit des Willens nicht. Denn im normalen Sprachgebrauch werde Verantwortlichkeit nur dann einer Person zugeschrieben, wenn sie vor einer alternativen Wahl stehe.⁶¹ Es stellt sich daher die Frage, ob man von einem Pferd nicht ebenso aussagen kann, daß es in seinem Handeln von Zwang frei ist. Dem Tier fehlt aber, so die Antwort Anselms, die Zustimmung der Vernunft, mit der sich der Mensch von den unmittelbaren Neigungen distanziert.⁶²

Dieses Abgehen von Augustins voluntaristischer Begründung der Willensfreiheit setzt Anselm in seinen anderen Schriften fort. In ihnen entwickelt er die Unterscheidung zwischen dem Willen zum Gerechten und dem Willen zum Angenehmen, die ihm über Augustinus aus der antiken Tradition überliefert wurde.⁶³ Aus der Entscheidung zwischen diesen beiden Willensrichtungen entsteht, so Anselm, jedes

⁵⁷ «Per liberum arbitrium peccavit apostata angelus sive primus homo, quia per suum arbitrium peccavit, quod sic liberum erat, ut nulla alia re cogi posset ad peccandum.» *De libertate arbitrii* 2 (ed. Schmitt I, 210).

⁵⁸ «Quomodo ergo non est libera voluntas, quam aliena potestas sine suo assensu subicere non potest?» Ebd. 5 (ed. Schmitt I, 216); «Cernis itaque nihil liberius recta voluntate, cui nulla vis aliena potest auferre suam rectitudinem.» Ebd. 9 (ed. Schmitt I, 221).

⁵⁹ Ebd. 5–9.

⁶⁰ *De humanis moribus per similitudines* c. 2; *Alexandri Monachi Dicta Anselmi* III, ed. R.W. Southern/F.S. Schmitt, Memorials of St. Anselm, London 1969, 39 und 118 (Auctores Britannici Medii Aevi I).

⁶¹ «In multis dicitur libertas et arbitrium, ut cum aliquem dicimus libertatem habere loquendi aut tacendi, et in eius arbitrio esse quid horum velit.» *De concordia* I, 6 (ed. Schmitt II, 256); «Neutrum enim est determinate in necessitate, quia utrumlibet est in potestate.» *De libertate arbitrii* 5 (ed. Schmitt I, 215).

⁶² *De libertate arbitrii* 5 (ed. Schmitt I, 216).

⁶³ *De civitate Dei* XXII, 30 (CChr.SL 48, 864).

menschliche Verdienst.⁶⁴ In *De casu diaboli* steht diese Unterscheidung im Zusammenhang mit der Frage der Theodizee und dem Status des Bösen: Nachdem Anselm zuerst mit dem Standardargument der Privationstheorie die ontologische Unmöglichkeit der Existenz des Bösen beweist, dient ihm die Unterscheidung der zwei Willensrichtungen zur Erklärung der anthropologischen Möglichkeit böser Handlungen. Im Gegensatz zum Tier ist der Mensch nicht auf das Erstreben des ihm jeweils als begehrenswert erscheinenden Gutes fixiert, sondern kann sich – wenn auch nur mit Hilfe der Gnade – für gerechtes Handeln entscheiden.⁶⁵ Böses entsteht also, wenn der Mensch die Annehmlichkeit der Gerechtigkeit vorzieht.⁶⁶ Es ist aber bezeichnend, daß Anselm gerade an den Stellen, die von der moralischen Verantwortlichkeit handeln, nicht von *liberum arbitrium* spricht und sogar in seinem letzten Werk *De concordia* an seiner Definition der Willensfreiheit als Fähigkeit zum autonomen Handeln festhält.⁶⁷

Neben dieser philosophiehistorischen Deutung läßt sich noch eine andere Erklärung dafür geben, daß bei Anselm der Autonomiebegriff die Diskussion der Willensfreiheit beherrscht. Anselm war als Erzbischof von Canterbury einer der prominentesten Verfechter der Kirchenreform in England, die unter dem von Gregor VII. geprägten Begriff der *libertas ecclesiae* für mehr Unabhängigkeit von der weltlichen Macht eintrat.⁶⁸ Der Begriff der *libertas ecclesiae* war zu dieser frühen Zeit noch keinesfalls auf die *iura et libertates*, die Rechte und Privilegien, festgelegt, sondern umfaßte, zumal in der Weltanschauung Gregors VII., mehrere ineinander verzahnte Bedeutungen. Für Gregor war die Freiheit der Kirche nicht bloße Distanz zur weltlichen

⁶⁴ «Ex his duabus affectionibus, quas etiam voluntates dicimus, descendit omne meritum hominis, sive bonum sive malum.» *De concordia* III, 12 (ed. Schmitt II, 284).

⁶⁵ «Videmus nunc in eius esse arbitrio an deserat vitam pro voluntatis rectitudine, an rectitudinem pro vita.» Ebd. I, 6 (ed. Schmitt II, 257).

⁶⁶ «Peccavit ergo volendo aliquod commodum, quod nec habebat nec tunc velle debuit, quod tamen ad augmentum illi beatitudinis esse poterat.» *De casu diaboli* 4 (ed. Schmitt I, 241).

⁶⁷ *De concordia* I, 6 (ed. Schmitt II, 257).

⁶⁸ «... et libertatem ecclesiae dei, pro qua sum exsul ab episcopatu et rebus eius omnibus exspoliatus.» *Epistola* 339 (ed. Schmitt V, 227). Vgl. G. TELLENBACH, *Libertas*. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites, Stuttgart 1936 (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 7); B. SZABÓ-BECHSTEIN, «*Libertas ecclesiae* vom 12. bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts. Verbreitung und Wandel des Begriffs seit seiner Prägung durch Gregor VII.», in: FRIED, Die abendländische Freiheit 147–175 (wie Anm. 2).

Macht; er verstand darunter vielmehr die Loslösung von der sündhaften Eigenmächtigkeit der Menschen und die Unterordnung unter Gott und seinen irdischen Vertreter, den Papst. Im Anschluß an die Trennung von wahrer und falscher Freiheit bei Augustinus verbindet Gregor *libertas* mit Begriffen wie *veritas* und *iustitia*, in einem Brief spricht er gar von *libertas rectitudinis*.⁶⁹ Der Sprachgebrauch ist bei Anselm ähnlich, auch für ihn bezieht sich Freiheit immer auf Gerechtigkeit.⁷⁰ Ebenso wie bei den Anhängern der Kirchenreform die Freiheit, die durch die weltliche Macht garantiert wird, eine Scheinfreiheit ist, hält auch Anselm jede Art von Freiheit, die nicht mit der Rechtheit des Willens verbunden ist, für böse.⁷¹ Ohne Gerechtigkeit ist der freie Wille eine *otiosa libertas*, die nichts mehr hat, zu dessen Bewahrung sie fähig ist.⁷²

III. Bernhard von Clairvaux und Petrus Lombardus

Im 12. Jahrhundert, so sind sich Historiker einig, steigt der Stellenwert der Verantwortlichkeit in der Gedankenwelt der mittelalterlichen Menschen, und der Begriff der «Absicht» wird als konstituierendes Faktum für Zurechnungsfähigkeit entdeckt.⁷³ Ein Zeichen dieser Entwicklung ist die Tatsache, daß die Übergabe unmündiger Kinder an ein Kloster mehr und mehr in Frage gestellt und statt dessen die freiwillige Zustimmung des Novizen gefordert wird. Doch Bernhard von Clairvaux faßt diese Entwicklung unter dem Begriff der *libertas spiritus*, d. h. der Autonomie: Ein zum Beitritt zu den Zisterziensern williger Mönch darf deshalb nicht daran gehindert werden, weil ihn Gott von seinem Eigenwillen zur Freiheit des Geistes erlöst hat. Im Unterschied zu Peter Abaelard rezipiert Bernhard also den Wandel seiner Zeit in der Begrifflichkeit Augustins. Auch in seiner Schrift *De gratia et libero arbitrio* hält er sich streng an die Vorgaben des Kirchen-

⁶⁹ Das Register Gregors VII., ed. E. CASPER, Berlin 1920, Index s.v. *libertas* (MGH Epp. sel. II).

⁷⁰ «Libertas enim non est nisi ad hoc quod expedit aut quod decet.» *Cur deus homo* I, 12 (ed. Schmitt II, 70).

⁷¹ Vgl. *De tribus modis libertatis* (ed. Southern/Schmitt 299).

⁷² *De concordia* III, 13 (ed. Schmitt II, 287).

⁷³ G. CONSTABLE, «Liberty and Free Choice in Monastic Thought and Life, Specially in the 11th and 12th Century», in: G. MAKDISI u.a. (Hg.), *La notion de liberté au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident*, Paris 1985, 99–118 (Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia IV); R. BLOMME, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle*, Louvain 1958.

vaters. Für Bernhard, der die praktische Dimension dieser Fragestellung im Prolog klar herausstellt, ist die Lösung Anselms, die zu sehr von der alltäglichen Begrifflichkeit abweicht, nicht akzeptabel. Demgegenüber versucht er die beiden Fragestellungen der Verantwortlichkeit und der Autonomie in seiner Theorie der *triplex libertas* klarer voneinander zu trennen. Diese Unterscheidung von drei verschiedenen Freiheitsgraden hat zudem den Vorzug, jene Stelle, an der Augustinus die Willensfreiheit leugnet⁷⁴, so interpretieren zu können, als beziehe sich Augustinus auf einen höheren Freiheitsbegriff.⁷⁵ Diese Deutung wurde zum Gemeingut der Scholastik.

In Anlehnung an die paulinische Terminologie unterscheidet Bernhard drei hierarchisch geordnete Stufen der Freiheit: Zuerst ist allen vernünftigen Wesen die Freiheit von Notwendigkeit (*libertas a necessitate*) zu eigen, weil der Wille auf keine Weise gezwungen werden kann.⁷⁶ Zweitens kann dem Menschen durch die Gnade Gottes die Freiheit von der Sünde (*libertas a peccato*) verliehen werden, durch die er fähig ist, bösen Handlungen zu widerstehen und das Gute zu wollen. Die zuvorkommende Gnade gibt dem Menschen die richtige Vorstellung vom Guten, und die kooperative Gnade ermöglicht das Wollen und das Ausführen gerechter Handlungen.⁷⁷ Zuletzt erlangen die Seligen nach dem Tod die Freiheit vom Elend (*libertas a miseria*), die sie vom Leid des Todes und der Schmerzen befreit und freudvolles Rechtun ermöglicht.⁷⁸ Um die Verantwortlichkeit Adams zu sichern, trifft Bernhard noch eine weitere Unterscheidung: Die zwei höherwertigen Freiheiten können in einer vollkommenen und in einer unvollkommenen Weise besessen werden. Adam erhielt zwar die Freiheit von der Sünde, jedoch nicht wie die Seligen, die überhaupt

⁷⁴ «Nam libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum.» *Enchiridion ad Laurentium* 9, 30 (CChr.SL 46, 65).

⁷⁵ «Quid ergo? Periit liberum arbitrium, quoniam non potest non peccare? Nequaquam; sed liberum perdidit consilium, per quod prius habuit posse non peccare.» *De gratia et libero arbitrio* VIII, 24 (ed. Romana III, 183). Die Werke Bernhards werden zitiert nach: *Sancti Bernardi Opera*, ed. J. Leclercq/C.H. Talbot/H.M. Rochais, Rom 1957–1977.

⁷⁶ «Quod ex voluntate fuit, iam non ex necessitate, sed voluntarium fuit. Si autem voluntarium, et liberum.» *De gratia et libero arbitrio* XII, 39 (ed. Romana III, 194). Die Frage der Abhängigkeit von Anselm von Laon behandelt: U. FAUST, Bernhards «Liber de gratia et libero arbitrio». Bedeutung, Quellen und Einfluß, in: *AnMo* 6 (StAns 50) (1962) 35–41.

⁷⁷ *De gratia et libero arbitrio* IV, 11 (ed. Romana III, 173); XIII, 42 (ed. Romana III, 196).

⁷⁸ Ebd. III, 6 (ed. Romana III, 170).

nicht fehlen können (*non posse peccare*), sondern so, daß er sich auch für das Gute entscheiden konnte (*posse non peccare*). Analog unterteilt Bernhard die Freiheit vom Elend.⁷⁹ So ist die moralische Verantwortlichkeit für die Erbsünde gesichert, weil Adam beides möglich war, sich der Sünde hinzugeben oder sich zu enthalten.

Die Schwierigkeit beginnt aber dabei, den Sinn der niedrigsten Freiheit über die rein negative Bestimmung als Gegensatz zur Notwendigkeit hinaus zu umschreiben. Dazu greift Bernhard auf Augustins Beweis der immanenten Freiheit des Willens zurück, wonach der Wille immer von äußerem Zwang frei sein muß.⁸⁰ Dieser Beweis taugt zwar für den Zweck, ein Minimum an Freiheit zu definieren, das sowohl auf den in der Sünde gefangenen wie auch auf den im Guten beharrlichen Menschen zutrifft. Ungenügend ist er jedoch in der Hinsicht, als damit kein angemessenes Kriterium der Verantwortlichkeit des Menschen gegeben wird. Bernhard geht in der Auflösung dieses Dilemmas jedoch einen anderen Weg als Anselm, der mit einer intellektualistischen Erweiterung das Handeln der Menschen von dem der Tiere differenzierte. Die Absicht Bernhards ist es dagegen, den Willen selbst derart mit rationalen Bestimmungen zu fassen, daß er *per se* vom Streben der Tiere unterschieden ist. Die niederen Arten des menschlichen Strebens sind demnach nur Verkehrungen des Willens.⁸¹ Vielleicht wurde er dazu von der – nur von Augustinus⁸² abgelehnten – stoischen Tradition angeregt, die den griechischen Begriff βούλησις der allein rational bestimmtes Streben bezeichnete, mit *voluntas* wiedergab.⁸³ Bernhard beschreibt die vernünftige Bestimmtheit des Willens folgendermaßen: «Porro voluntas est motus rationalis, sensui praesidens et appetitui ... non quod semper ex ratione, sed quod numquam absque ratione moveatur, ita ut multa faciat per ipsam contra ipsam, hoc est per eius quasi ministerium, contra eius consilium sive iudicium.»⁸⁴ Bernhard stellt in dieser Formulierung zwei verschiedene Begriffe der *ratio* einander gegenüber: zum einen die *ratio* als Erkenntniskraft oder intellektuelle Fähigkeit, die jeden

⁷⁹ Ebd. VII, 21 (ed. Romana III, 182).

⁸⁰ «Nemo quippe aut non vult quod vult aut vult quod non vult.» Ebd. II, 5 (ed. Romana III, 169).

⁸¹ *Sermones in tempore resurrectionis* III, 3 (ed. Romana V, 105).

⁸² *De civitate Dei* XIV, 8 (CChr.SL 48, 423f.).

⁸³ Vgl. die in Anm. 23 zitierte Literatur.

⁸⁴ *De gratia et libero arbitrio* II, 3 (ed. Romana III, 168).

Willensakt als Dienerin (*pedissequa*) begleitet, und zum anderen in ihrer moralisch-normativen Funktion als *recta ratio*.

Was heißt es nun für die Theorie der Willensfreiheit, daß der Wille *per se* rational bestimmt ist? Darauf gibt Bernhard – auch hier in der Tradition der Stoa – die Antwort, daß wir jeder Willenshandlung innerlich zustimmen.⁸⁵ Der Begriff der Zustimmung setzt aber die Fähigkeit zur alternativen Handlung, d. h. zur Verneinung voraus. Der fundamentale Widerspruch, der sich durch den ganzen Traktat zieht und von Bernhard nicht aufgelöst werden kann, besteht darin, daß jedes Mal, wenn Bernhard auf den Begriff der Zustimmung zu sprechen kommt, Formulierungen folgen, die eine alternative Handlungsmöglichkeit implizieren.⁸⁶ Z. B. wird der Verrat an Christus Petrus deshalb als Sünde angerechnet, weil er den Willen zur Selbsterhaltung dem Willen zur Gerechtigkeit vorgezogen hat.⁸⁷ Daß die Freiheit von Notwendigkeit nach dem Bezug zu einer Möglichkeit verlangt, den die Gnadenlehre jedoch verwehrt, zeigt noch deutlicher eine andere Stelle aus den Predigten Bernhards zum Hohenlied. Dort stellt er zunächst fest, daß ein Verdienst nur dann zustande kommt, wenn man frei ist, anders zu handeln.⁸⁸ Durch die Erbsünde erleidet der Wille jedoch eine frei gewählte Schwächung, die ihn zur Sünde disponiert. Die Freiheit bleibt nur deshalb erhalten, weil der Wille *per se* frei ist.⁸⁹

Ähnlich ambivalent ist die Zusammenstellung von Sentenzen bei Petrus Lombardus. Zweimal befaßt sich Petrus mit dem Problem der Willensfreiheit, einmal im Kontext der Angelologie und ein anderes Mal im Kontext der Anthropologie. In beiden Fällen geht er nach derselben Methode vor. Zuerst definiert er den freien Willen als Fä-

⁸⁵ *Sermones in tempore resurrectionis* III, 3 (ed. Romana V, 105); *Sermones super cantica canticorum* 81, IV, 7 (ed. Romana II, 288).

⁸⁶ «Est vero ratio data voluntati ut instruat illam, non destruat. Destrueret autem, si necessitatem ei ullam imponeret, quominus libere pro arbitrio sese voveret, sive in malum ... sive ad bonum ... Si inquam, horum quodlibet, prohibente ratione, voluntas non posset, voluntas iam non esset.» *De gratia et libero arbitrio* II, 4 (ed. Romana III, 168); III, 6 (ed. Romana III, 170); IV, 11 (ed. Romana III, 173).

⁸⁷ «Haec plane voluntas reprehensione digna fuit, qua corporis magis quam animae voluit servare vitam.» Ebd. XII, 38 (ed. Romana III, 193).

⁸⁸ «Omne etenim quod feceris bonum malumve, quod quidem non facere liberum fuit, merito ad meritum reputatur.» *Sermones super cantica canticorum* 81, II, 6 (ed. Romana II, 287).

⁸⁹ «Est enim necessitas haec quodammodo voluntaria.» Ebd. 81, IV, 7 (ed. Romana II, 288).

higkeit zum guten und bösen Handeln, um so die Verantwortlichkeit des Falls der Engel bzw. der Erbsünde zu garantieren.⁹⁰ In den nächsten Abschnitten wird an beiden Stellen die Frage gestellt, wie dann die im Guten bzw. im Bösen fixierten Engel und Menschen noch einen freien Willen besitzen, wenn ihnen die Fähigkeit zur alternativen Handlung fehlt.⁹¹ In seiner Antwort stellt Petrus nun eine andere Definition der Freiheit vor, derzufolge allein die Freiheit von Zwang ausreicht.⁹² Hier schließt er sich ausdrücklich an Bernhard an und unterscheidet zwischen den drei Stufen der Freiheit, wonach es nur Adam freisteht, zwischen der Sünde und der Gerechtigkeit zu wählen.⁹³ Bei Petrus Lombardus tritt das Dilemma offen zutage, über keine Definition der Willensfreiheit zu verfügen, die sowohl die moralische Verantwortlichkeit des Menschen im Rahmen der Theodizee garantiert als auch auf alle geistigen Wesen anwendbar ist und darüber hinaus eine Abstufung erlaubt.

IV. Peter Abaelard und Wilhelm von Auxerre

Peter Abaelard und Wilhelm von Auxerre sollen hier als Beispiele für Philosophen herausgegriffen werden, die in ihrer Theorie der Willensfreiheit versuchen, peripatetisches Gedankengut zu assimilieren. Peter Abaelard lernt die aristotelische Theorie der Willensfreiheit über die Vermittlung von Boethius kennen.⁹⁴ Verantwortlichkeit läßt sich nach Abaelard unter drei Bedingungen aussagen: (1) der Handelnde darf von keiner äußeren Gewalt gezwungen werden (Freiheit von äußerem Zwang); (2) er muß gleichermaßen imstande sein, die Handlung zu

⁹⁰ «Poterant [sc. angeli] enim voluntate eligere quodlibet, et ratione iudicare, id est discernere: in quibus constat liberum arbitrium. Nec reati sunt volentes averti vel converti, sed habiles ad volendum hoc vel illud.» *Sententiae* II, d. 5, c. 2 (ed. Grottaferrata 352); ebd. II, d. 24, c. 3 (ed. Grottaferrata 452f.). Zitiert wird nach: *Magistri Petri Lombardi Sententiae in IV libris distinctae* I, 2, Grottaferrata 1971 (Spicilegium Bonaventurianum IV).

⁹¹ Ebd. II, d. 25, c. 1 (ed. Grottaferrata 462).

⁹² Ebd. II, d. 7, c. 2 (ed. Grottaferrata 360); II, d. 25, c. 2 (ed. Grottaferrata 462).

⁹³ Ebd. II, d. 25, c. 6 (ed. Grottaferrata 446).

⁹⁴ «Sed est liberum arbitrium ... liberum nobis de voluntate iudicium. ... Ideo non in voluntate, sed in iudicatione voluntatis liberum constat arbitrium, et non in imaginatione, sed in ipsius imaginationis perpensione consistit.» A.M.S. BOETHIUS, *In librum de interpretatione editio secunda* III prol. (PL 64, 492D–493A). Boethius stützt sich auf Alexander von Aphrodisias, *De fato*, ed. A. ZIERL, Berlin 1995.

tun oder zu unterlassen (Kriterium der alternativen Möglichkeit); (3) und er muß die Fähigkeit zur Überlegung besitzen.⁹⁵ Mit dieser Aufzählung wendet sich Abaelard als erster radikal von der voluntaristischen Begründung der Willensfreiheit ab, die seit Augustinus in der westlichen Philosophie vorherrschte. Dennoch zollt Abaelard der Tradition insofern Tribut, als er im nächsten Absatz seine Aussagen relativiert, weil ein dermaßen definierter Begriff der Willensfreiheit auf Gott nicht anwendbar ist.⁹⁶ Die Fähigkeit zur Überlegung, wodurch sich menschliche Handlungen von denen der Tiere unterscheiden, kann nämlich Gott aus dem Grund nicht zugeschrieben werden, weil sein absolutes Vorherwissen ein zögerndes Schwanken zwischen Alternativen ausschließt. Richtiger, so Abaelard, spricht man daher von Willensfreiheit als Fähigkeit, das von der Vernunft Befohlene ungezwungen und frei zu vollziehen.⁹⁷ Dieser Freiheitsbegriff vermischt offensichtlich Kriterien für Verantwortlichkeit (Freiheit von äußerem Zwang) mit Kriterien für Autonomie (vernunftgemäßes Handeln). Die Folge davon ist, daß ein solcher Begriff für die Feststellung, ob eine Person für eine Handlung verantwortlich gemacht werden kann, gänzlich unbrauchbar ist. Insbesondere sündhaftes Handeln wird von der Definition nicht erfaßt.

Eine ähnliche Argumentation begegnet schon bei Boethius selbst, der in seiner *Consolatio Philosophiae* die aristotelische Definition der Willensfreiheit zurücknimmt, weil sie nicht auf alle geistigen Wesen anwendbar ist. Boethius gibt aber keine neue Definition der Willensfreiheit, er stellt lediglich fest, daß in den göttlichen Substanzen das Urteil unwandelbar, der Wille unverdorben und die Macht zur Durchführung vollkommen ist.⁹⁸ Abaelards Definition der Willensfreiheit, die allen geistigen Wesen zukommt, nähert sich jedoch klar dem Au-

⁹⁵ «Quae tunc quidem diiudicatio libera est, cum ad hoc quod proposuerit exsequendum, nulla vi naturae compellitur, sed aequae in sua potestate habet tam illud facere quam dimittere. Ubi ergo ratio animi non est per quam aliquid deliberari possit et diiudicari, an faciendum sibi sit vel dimittendum, et aequae utrumque in nostra sit potestate, liberum nequaquam est arbitrium.» *Theologia «scholarium»* III, 87 (CChr.CM XIII, 536). «Unde etiam qui nihil actu deliberat, quia tamen ad deliberandum aptus sit, libero non caret arbitrio.» *Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos* II (v, 19) (CChr.CM XI, 166).

⁹⁶ *Theologia «scholarium»* III, 88 (CChr.CM XIII, 537).

⁹⁷ «Generaliter itaque ac verissime liberum arbitrium dicitur, cum quilibet quod ex ratione decreverit, voluntarie ac sine coactione adimplere valebit.» Ebd. III, 90 (CChr.CM XIII, 537).

⁹⁸ *Consolatio Philosophiae* V pr. 2 (CSEL 67, 109).

tonomiebegriff an und erfüllt deshalb die Bedingung, daß diese Freiheit in Gott vollkommener beschaffen ist als im Menschen. Das Problem, wie diese Definition mit der wenige Absätze zuvor aufgestellten Bestimmung der moralischen Verantwortlichkeit vereinbar ist, läßt Abaelard außer Acht.

Ende des 12. Jahrhunderts wird ein Teil der Nikomachischen Ethik übersetzt, der das zweite und einen Teil des dritten Buches enthält (*ethica vetus*).⁹⁹ Wilhelm von Auxerre ist der erste, der in seiner um 1220 entstandenen *Summa Aurea* jene Stellen des dritten Buchs der aristotelischen Ethik, die von der Verantwortlichkeit des Menschen handeln, eigenständig verarbeitet. In der psychologischen Erklärung des Wahlaktes übernimmt Wilhelm vorbehaltlos die aristotelische Auffassung, die der von Augustinus bestimmten Tradition radikal widerspricht. In der Definition der Willensfreiheit setzt er das *liberum arbitrium* mit der (praktischen) Vernunft gleich, die fähig ist, zwischen mehreren in der Überlegung überdachten Alternativen zu wählen.¹⁰⁰ Von der Definition des Boethius weicht er insofern ab, als er das Urteil (*iudicium*) der spekulativen Vernunft vom Befehl (*imperium*) der praktischen Vernunft klar unterscheidet. Damit erschließt er den aristotelischen Gedanken, daß jede Überlegung in einem Handlungsbefehl endet. Die Willensfreiheit, die zwischen dem Guten und dem Bösen wählt, ist für Wilhelm der Ursprung jedes Verdienstes (*meritum*).¹⁰¹

In der nächsten *quaestio* seiner Summe stellt Wilhelm die Frage, worin die Freiheit des freien Willens bestehe. Odon Lottin hat diese Erweiterung als Vertiefung der Fragestellung verstanden.¹⁰² Diese Beurteilung muß jedoch in Zweifel gezogen werden, weil Wilhelm unter der *libertas liberi arbitrii* nicht etwa einen von der Willensfreiheit verschiedenen Freiheitsbegriff versteht; vielmehr verbirgt sich dahinter dieselbe Fragestellung wie im Kapitel über das *liberum arbitrium*. Wilhelm sucht nämlich der christlichen Tradition gemäß nach einer Definition, die allen geistigen Wesen gleichermaßen zukommt und eine

⁹⁹ R.-A. GAUTHIER, «Ethica Nicomachea: Praefatio», in: *Aristoteles Latinus* XXVI, 1–3 fasc. 1, Leiden 1974.

¹⁰⁰ «Liberum arbitrium est idem quod ratio; et est potentia eligendi; eligere autem est consentire in alterum deliberatorum vel consiliatorum.» *Summa Aurea* II, X, 2 (ed. Ribaillier 276f.). Zitiert wird nach: *Guillelmi Autissiodorensis Summa Aurea*, ed. J. Ribaillier, Grottaferrata 1982 (Spicilegium Bonaventurianum XVII).

¹⁰¹ Ebd. II, X, 3 (ed. Ribaillier 278f.).

¹⁰² LOTTIN, *Libre arbitre* 63 (wie Anm. 1).

der Nähe zu Gott entsprechende Abstufung erlaubt. Nach der Reihe bespricht er drei Definitionen, die er allesamt verwirft: zuerst die Freiheit von Zwang (*privatio coactionis*), dann die Freiheit der alternativen Möglichkeit (*flexibilitas in utramlibet partem*) und zuletzt die Handlungsfreiheit (*flexibilitas in id quod vult habens liberum arbitrium*). Wilhelm entscheidet sich für eine Definition, die, der Abaelards ähnelnd, Autonomie und Verantwortlichkeit in Zusammenhang bringt. Freiheit ist die Fähigkeit zu wählen, was das Gewissen befiehlt.¹⁰³ Auf die so definierte Freiheit wendet Wilhelm noch Bernhards Unterscheidung der *triplex libertas* an, um auch Gott und dem Teufel, auf welche die Bestimmung des *liberum arbitrium* nicht anwendbar ist, die Freiheit von Notwendigkeit zuzuschreiben.¹⁰⁴ Wie aber diese «Freiheit der Willensfreiheit» mit der aristotelischen Theorie der moralischen Verantwortung in Übereinstimmung zu bringen ist, läßt Wilhelm unbeantwortet.

V. Thomas von Aquino

Im Vergleich zu seinen Vorgängern fällt bei Thomas von Aquino auf, daß die beiden Fragestellungen, *libertas* und *liberum arbitrium*, nicht mehr zusammen, sondern an getrennten Stellen behandelt werden.¹⁰⁵ Mit der moralischen Verantwortlichkeit befaßt sich Thomas fast ausschließlich im Kontext der Anthropologie und der Analyse menschlichen Handelns, während die Sündenfreiheit den Quästionen zur Gnadenlehre zugeordnet ist. Eine andere Eigenheit des Aquinaten besteht darin, daß er die Frage nach dem Wesen der Freiheit (*libertas liberi arbitrii*), die seit Wilhelm von Auxerre bei fast allen Theologen eine eigene Quästion erhalten hat und zur Behandlung von gebundenen Freiheitsbegriffen Anlaß gab, vollkommen außer Acht läßt. Diese Tatsache läßt das Urteil Lottins, Wilhelm von Auxerre habe dadurch die Fragestellung vertieft, zusätzlich unglaubwürdig erscheinen. Thomas beendet vielmehr eine unnötige Verdoppelung des Themas, die

¹⁰³ «Libertas arbitrii est habilitas eligendi secundum quod synderesis dictat.» *Summa Aurea* II, X, 4 (ed. Ribaillier 283).

¹⁰⁴ Ebd. II, X, 4 (ed. Ribaillier 283f.).

¹⁰⁵ Mit Ausnahme des Sentenzenkommentars, wo die inhaltliche Abfolge vorgegeben ist. Zitiert wird nach: *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia inssu Leonis XIII P.M. edita*, Rom 1882ff. (=EL); *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*, ed. R. Busa, Stuttgart 1980 (=EB). Wichtige Beiträge zur thomistischen Freiheitslehre nennt D.M. GALLAGHER, Free Choice and Free Judgement in Thomas Aquinas, in: *AGPh* 76 (1994) 247–277.

aus der unbewältigten Rezeption aristotelischen Gedankenguts resultierte. In dieser Rezeption nimmt Thomas eine herausragende Stellung ein: Er ordnet die aristotelische προαίρεσις (*electio*) dem Vermögen des *liberum arbitrium* zu, vertieft gegenüber Aristoteles die Möglichkeiten der Erklärung sündhaften Handelns und verbindet diese Analyse menschlicher Verantwortlichkeit mit dem Konzept der Autonomie. Bindung an das Gute ist bei Thomas keine Voraussetzung für Verantwortlichkeit, sondern Verantwortlichkeit die Voraussetzung für die Erlangung von Autonomie.

Wenn sich Thomas aber in der Begründung der Verantwortlichkeit vorwiegend auf aristotelisches Gedankengut stützt, wie kann er dann die Probleme der Harmonisierung mit der augustinischen Tradition bewältigen, die bei Peter Abaelard und bei Wilhelm von Auxerre ungelöst geblieben waren? Wie ist die aristotelisch konzipierte Willensfreiheit (*liberum arbitrium*) auf Gott anwendbar, und wie läßt sich eine Abstufung denken, die es rechtfertigt, bei Gott von einem *summum liberum arbitrium* zu sprechen? Thomas löst die erste Schwierigkeit ausführlich in *De malo*, wo er die Häresie des Origenes behandelt, der dem Teufel, weil er über die Willensfreiheit verfügt, die Möglichkeit der Rückkehr zu Gott zugesprochen hat. Der Irrtum hat seinen Grund darin, so Thomas, daß Origenes nicht richtig berücksichtigt hat, welche Eigenschaften dem *liberum arbitrium* an sich zukommen und welche nur *per accidens*. Bei jedem geistigen Wesen und in jedem Stand der Heilsgeschichte besteht der freie Wille darin, zwischen verschiedenen Alternativen zu wählen.¹⁰⁶ Diese Eigenschaft folgt unmittelbar aus der Natur der geistigen Wesen. So ist auch Gott insofern frei, weil er alle Dinge der Schöpfung frei wählen kann und auf seine Glückseligkeit, die er notwendig will, hinordnet. Die Wahl zwischen Gut und Böse ist nur *per accidens* ein Teil des freien Willens, und nichts verbietet es, daß jemand nicht sündigen oder, wie der Teufel, keine gute Tat vollbringen kann und trotzdem über einen freien Willen verfügt. Somit ist es durchaus kohärent, dem Teufel Willensfreiheit zuzuschreiben und dennoch seine Bekehrung zu Gott auszuschließen.

Darin, daß Thomas bei allen geistigen Wesen die Zuschreibung von Willensfreiheit an das Kriterium der alternativen Möglichkeit bindet, liegt ein fundamentaler Unterschied zur Auffassung Augu-

¹⁰⁶ *De malo* 16, 5 (EL 23, 304f.); «Sed hoc ad libertatem arbitrii pertinet ut actionem aliquam facere vel non facere possit et hoc Deo convenit.» *Sent.* II, d. 25, 1 ad 2 (EB I, 199e).

stins.¹⁰⁷ Dieses Kriterium der alternativen Möglichkeit wird aus einem Aristoteleszitat¹⁰⁸ abgeleitet, demzufolge rationale Fähigkeiten auf Entgegengesetztes ausgerichtet sind, das m.W. erstmals in der *Summa de bono* Philipps des Kanzlers zitiert wird.¹⁰⁹ Als umfassende Freiheitsdefinition übernimmt es Robert Grosseteste in seiner etwa gleichzeitig entstandenen Abhandlung *De libero arbitrio*. Bei der Suche nach einer Freiheitsdefinition, die alle geistigen Wesen umfaßt, entschließt sich Grosseteste für das Kriterium der alternativen Möglichkeit, das auch auf Gott anwendbar ist, weil dieser potentiell andere Welten hätte schaffen können.¹¹⁰ Grosseteste versucht aber keine Synthese mit der aristotelischen Handlungstheorie, er bleibt, im Gegensatz zu Thomas, im Rahmen der voluntaristischen Tradition. Gemeinsam ist aber beiden, daß sie sich von der augustinischen These der Vereinbarkeit von Notwendigkeit und Willensfreiheit distanzieren. Thomas hält zwar eine *voluntaria necessitas*¹¹¹ für möglich, diese ist jedoch nicht mit dem *liberum arbitrium* kompatibel.¹¹²

Ergibt sich dadurch nicht die Schlußfolgerung, daß Gott in seiner notwendig erfolgenden Liebe zu sich selbst sowie die Seligen in ihrer Liebe zu Gott «unfrei» sind? Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, was man unter «Freiheit» an dieser Stelle versteht. Wahlfreiheit läßt sich in keinem Fall von derartigen Handlungen aussagen, weil das letzte Ziel nie Gegenstand einer Wahl werden kann. Deshalb stellt Thomas auch fest, daß die naturgemäße Notwendigkeit, wonach

¹⁰⁷ *De veritate* 22, 5 ad 5 (EL 22/3, 626); 23, 1 (EL 22/3, 655); 24, 3 (EL 22/3, 688); 26, 3 (EL 22/3, 757); ST I, 59, 3 ad 2 (EL 5, 95); I, 62, 8 ad 2 (EL 5, 118); I, 83, 1 (EL 5, 307); I–II, 13, 2 (EL 6, 99); I–II, 13, 6 sed contra (EL 6, 103); *De malo* 6 (EL 23, 152).

¹⁰⁸ Zumeist *Met.* IX, 2 (1046b 4–6); bei Philipp dem Kanzler: *De an.* III, 4 (429b 3–5); selten: *De int.* 13 (23a 1).

¹⁰⁹ *Summa de bono* II, 2a, ed. N. WICKI, Bern 1975, 170 (Corpus Philosophorum Medii Aevi II/1).

¹¹⁰ «Est itaque arbitrii libertas ipsa naturalis et spontanea voluntatis vertibilitas ad volendum utrumlibet oppositorum.» *De libero arbitrio* c. 18, ed. N. LEWIS, The First Recension of Robert Grosseteste's *De libero arbitrio*, in: *MS* 53 (1991) 1–88, hier 70 und 87.

¹¹¹ *De veritate* 24, 12 ad 10 in contr. (EL 22/3, 720).

¹¹² In Frage zu stellen wäre demnach die These von J. FRIED (Wille, Wahlfreiheit und Geständnis um 1300: Zur Beurteilung des letzten Templergrößenmeisters Jacques de Molay, in: *HJ* 105 [1985] 388–425), wonach die mittelalterlichen Theologen in ihrer Gesamtheit der Verbreitung der Folter nichts entgegenzusetzen hatten, weil nach ihrer Lehre der Wille immer *per se* frei ist und deshalb nicht gezwungen werden kann.

alle geistigen Wesen Glückseligkeit erstreben, der Wahlfreiheit nicht widerspricht, weil ja die Wahl der Mittel offen bleibt.¹¹³ Dennoch gibt es eine Stelle im Werk des Aquinaten, an dem er die Hervorbringung des heiligen Geistes als notwendig – weil in der Selbstliebe Gottes begründet – und als frei bezeichnet.¹¹⁴ Zieht man die Parallelstellen aus seinem Oeuvre heran, so sieht man, daß Thomas nur in *De potentia* den Hervorgang des heiligen Geistes als notwendig *und* frei bezeichnet.¹¹⁵ Zudem vergleicht Thomas in *De potentia* und im *Compendium theologiae* diesen Hervorgang mit dem freien Fall eines Steines. Es handelt sich anscheinend um einen Begriff der Freiheit, der weder Wahlfreiheit noch Sündenfreiheit begründen kann, sondern lediglich, wie in «freie Fahrt» oder «freie Aussicht», Ungehindertheit bezeichnet. In diesem Sinn haben auch L. Oeing-Hanhoff und A.C. Pegis diese Stelle interpretiert.¹¹⁶ Thomas verwendet diesen Begriff der «Freiheit» noch an anderen Stellen seines Werkes und verweist dabei auf die Definition des Aristoteles, wonach derjenige frei ist, der aus sich selbst heraus handelt.¹¹⁷

Die Antwort auf die Frage nach der Abstufung des *liberum arbitrium* beantwortet Thomas mit dem Hinweis auf die Folgen der Erbsünde.¹¹⁸ Seit der Erbsünde wird nämlich die Willensfreiheit des Menschen durch Leidenschaften und Gewohnheiten eingeschränkt.¹¹⁹ Im

¹¹³ «Respectu autem illorum, quae non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet.» ST I, 19, 10 (EL 4, 248); *De veritate* 24, 1 ad 20 (EL 22/3, 684); ST I, 82, 1 (EL 5, 293).

¹¹⁴ «Sic autem et Deus sua voluntate libere amat seipsum, licet de necessitate amet seipsum. ... Libere ergo Spiritus Sanctus procedit a patre, non tamen possibiliter, sed ex necessitate.» *De potentia* 10, 2 ad 5 (EB III, 264a).

¹¹⁵ *Summa contra gentiles* IV, 19 (EL 15, 75); *Compendium theologiae* I, 107 (EL 42, 121f.); ST I, 27, 4 (EL 4, 313).

¹¹⁶ L. OEING-HANHOFF, Zur thomistischen Freiheitslehre, in: *Schol.* 31 (1956) 161–181, hier 172 Anm. 17; A.C. PEGIS, Necessity and Liberty: An Historical Note on St. Thomas Aquinas, in: *NSchol* 15 (1941) 18–41.

¹¹⁷ ST I–II, 108, 1 ad 2 (EL 7, 284); *Summa contra gentiles* IV, 22 (EL 15, 83).

¹¹⁸ «Libertas autem illa quae est ab impellentibus et disponentibus in unam partem, augetur et minuitur ... in homine secundum diversos status.» *Sent.* II, d. 25, 1, 4 (EB I, 200a).

¹¹⁹ «Si autem dicatur libertas per remotionem impellentis seu impediens, hoc est dupliciter: quia hoc quod impellit liberum arbitrium aut impedit, vel facit hoc per se, sicut habitus et dispositiones, quae fiunt in ipsa anima, et sic est libertas a peccato; vel per accidens, sicut impotentiae vel poenalitates, quae sunt ex parte corporis, usum liberi arbitrii impediens: et sic est libertas a miseria.» *Sent.* II, d. 25, 1, 5 (EB I, 200b).

Gegensatz zum göttlichen Willen und dem der Seligen ist der menschliche Wille innerem Zwang ausgesetzt, der in dem Wahlvorgang eingreift. Leidenschaften beeinflussen die Wahl in der Weise, daß die Bewertung eines partikularen Sachverhalts falsch ausfällt oder daß die verschiedenen Prämissen des praktischen Syllogismus im Wahlakt falsch zusammengesetzt werden. In diesen Überlegungen vertieft Thomas die aristotelische Theorie der ἀκράσια (Willensschwäche).¹²⁰ Gewohnheiten machen hingegen das Handeln der Menschen derart unfrei, daß sich die Vernunft in die Handlung gar nicht einschalten kann. Volle Verantwortlichkeit besteht also nur dann, wenn eine Handlung aus der Überlegung hervorgeht. Als Kriterium für verminderte Zurechnungsfähigkeit nennt Thomas die Zeit, die für eine Überlegung benötigt wird.¹²¹ Wird eine unbeherrschte Handlung aus Affekt oder Gewohnheit unmittelbar und ohne Zögern vollzogen, ist sie nur zum Teil voll anrechenbar (*dominium incompletum*). Da der Mensch nach der Erbsünde die Herrschaft über seine Gewohnheiten und Affekte teilweise verloren hat, sind solche Handlungen nur als läßliche Sünden zu bezeichnen und von Todsünden, die aus der Überlegung hervorgehen, abzugrenzen.¹²² Beim Menschen tritt also neben das Kriterium der alternativen Möglichkeit noch das der Überlegung für die Feststellung von Verantwortlichkeit hinzu.¹²³ Thomas definiert die vollkommene menschliche Handlung geradezu als eine, die aus der Überlegung heraus gewählt wurde.¹²⁴ Bei Gott und

¹²⁰ SAARINEN, Weakness of the Will 118–131 (wie Anm. 31).

¹²¹ «Non sit peccatum mortale, quia ratio deliberans non potest occurrere; quod contingit in subitis motibus.» ST I–II, 77, 8 (EL 7, 69); «Si vero diu teneatur, peccatum mortale est.» *Sent.* II, d. 24, 3, 4 (EB I, 197a). Vgl. A. KENNY, «Thomas von Aquin über die Willensfreiheit», in: W. KLUXEN (Hg.), Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch, Freiburg im B./München 1975, 101–131.

¹²² *Sent.* II, d. 24, 3, 2 und 4 (EB I, 196a–b und 197a); *De malo* 3, 13 (EL 23, 94f.); *De veritate* 24, 12 (EL 22/3, 716). Die Beeinflussung der Wahl durch den Willen (als aus Begierden und Leidenschaften zusammengesetzten Charakter) erweitert bei Thomas die Möglichkeit böser Handlungen, wird aber nicht als *Begründung* der Verantwortlichkeit begriffen, wie oft behauptet wird, z.B. GALLAGHER, Free Choice (wie Anm. 105).

¹²³ «Nam ex deliberatione quantumcumque consuetus potest tamen contra consuetudinem agere.» *De malo* 6 ad 24 (EL 23, 153); «Unde ratio deliberans potest hic occurrere: potest enim excludere, vel saltem impedire passionem, ut dictum est. Unde si non occurrat, est peccatum mortale.» ST I–II, 77, 8 (EL 7, 69).

¹²⁴ «Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt.» ST I–II, 1, 1 (EL 6, 6); 74, 3 ad 3 (EL 7, 37). Die Bedeutung der

den Seligen, die eine vollkommene Herrschaft über ihre Affekte und Gewohnheiten besitzen, spielt die Überlegung keine Rolle, zumal ihre intuitive Erkenntnisweise dieser auch nicht bedarf.¹²⁵

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum Thomas die Fähigkeit zur Sünde als Defekt der Freiheit bezeichnen kann.¹²⁶ Denn Unwissenheit und der Einfluß von Leidenschaften (*peccatum ex ignorantia/infirmitate*) schränken die Autonomie des Willens durch Fremdbestimmung ein: In beiden Fällen wird der Wille von seinem eigentlichen Ziel, dem Guten, abgebracht, indem die Wahl der praktischen Vernunft verzerrt wird. Allein der Sünde aus Bosheit (*peccatum ex malitia*) geht eine regelrechte Wahl des Bösen voran, in der das Böse als subjektiv Zuträgliches empfunden wird.¹²⁷ Obwohl eine derartige Handlung auch einen Fehler in der Vernunft (die Gleichsetzung des subjektiv Zuträglichen mit dem objektiv Bösen) voraussetzt, schließt die Wahl eine vollständige Identifikation mit der Handlung ein, die eine Todsünde begründet.

Wenn jedoch alle drei Arten der Sünde (*peccatum ex ignorantia/infirmitate/malitia*) einen Fehler in der Vernunft implizieren, wie sind dann die ersten Sünden Luzifers und Adams erklärbar, die beide in einem makellosen Zustand geschaffen wurden und deren Vernunft keinen Fehler duldeten? Hierauf gibt Thomas zur Antwort, daß Luzifer zwar ein Gut gewählt hat, dieses Gut jedoch nicht in der richtigen Weise auf sein Ziel, die Glückseligkeit, hingeordnet hat. Eine derartige Sünde habe keinen Fehler in der Vernunft zur Voraussetzung, sondern lediglich die fehlende Aufmerksamkeit auf das, was beachtet werden sollte: der *ordo ad finem*. Der Grund für diese Nichtbeachtung (*inconsideratio*) könnte Thomas zufolge darin gelegen sein, daß Luzifers Wille zu stark auf sein eigenes Wohl gerichtet war.¹²⁸ Dieser Ausrichtung des Willens auf das eigene Wohl kann jedoch keine Wahl vorausgegangen sein, weil jede Wahl in der Handlungstheorie des Aquinaten ein Gut und nie unmittelbar das Böse zum Ziel hat. Die absichtliche Bevorzugung des eigenen Wohls vor dem Gehorsam gegenüber Gott wäre aber im Fall des von keiner Unwissenheit oder

Überlegung betont: A.D. SERTILLANGES, *Der heilige Thomas von Aquin*, Hellerau 1928, 717ff.

¹²⁵ ST I, 63, 1 (EL 5, 121); *De veritate* 24, 10 (EL 22/3, 706f.).

¹²⁶ *De veritate* 24, 8 (EL 22/3, 700); ST I, 62, 8 ad 3 (EL 5, 118).

¹²⁷ ST I–II, 78, 3 (EL 7, 73); *De malo* 3, 12 (EL 23, 92).

¹²⁸ ST I, 63, 1 ad 4 (EL 5, 122); *Summa contra gentiles* III, 109f. (EL 14, 340–350); III, 10 (EL 14, 27).

Leidenschaft beeinflussen Engels eine direkte Wahl des Bösen. Deshalb läßt Thomas den Satz folgen: «Est enim liberum voluntati in hoc vel illud converti.»¹²⁹ Es stehe dem Willen nämlich frei, sich dem einen oder dem anderen hinzuwenden. Damit ist aber die aristotelische Handlungstheorie durchbrochen, weil der Wille unabhängig von einem Handlungsgrund, dem letzten Urteil der praktischen Vernunft, gedacht werden muß.

Dieses Dilemma läßt sich auch in Begriffen zeitgenössischer Philosophie formulieren: Jeder Erklärungsversuch einer Handlung setzt voraus, daß man dem Handelnden Überzeugungen und Wünsche zuschreibt, die ein hinreichendes Motiv für die Handlung konstituieren. Hinreichend und angemessen ist das Motiv dann, wenn genau dieses und kein anderes für den Handelnden ausschlaggebend war und die betreffende Handlung verursacht hat. Dies funktioniert nur mit der Unterstellung, daß der Handelnde dem letzten Urteil der praktischen Vernunft entsprechend und unter Berücksichtigung aller Alternativen («all-things-considered») vorgeht. Diese Voraussetzung jeder Deutung von Handlungen nennt D. Davidson das Prinzip der Selbstbeherrschung.¹³⁰ Dieses Rationalitätsprinzip, das Handlungserklärungen und die Zuschreibung von Motiven überhaupt erst ermöglicht, kann jedoch im Einzelfall verletzt werden, wie im Fall der Unbeherrschtheit. Eine unbeherrschte Handlung in diesem Sinn verdankt sich nicht dem Einfluß der Leidenschaften oder der Unwissenheit, sondern besteht darin, daß absichtlich dem letzten Urteil der praktischen Vernunft widersprochen und dem weniger Guten entsprechend gehandelt wird. Eine derartige unmotivierte, doch absichtliche Handlung ist nur bei mentaler Inkohärenz vorstellbar, wenn z. B. das Selbst als in verschiedene Teile gespalten gedacht wird, unter denen keine motivationale Verbindung besteht. Diesem Fall entspricht das voluntaristische Modell, in dem der Wille, von den Motiven getrennt, als eigener Teil des Selbst konzipiert ist.

Thomas ist dieser Beschreibung der Unbeherrschtheit als Verletzung des «all-things-considered»-Prinzips bedeutend nahe gekommen,

¹²⁹ *Summa contra gentiles* III, 110 (EL 14, 349); *De malo* 1, 3 (EL 23, 16).

¹³⁰ DAVIDSON, Wie ist Willensschwäche möglich? (wie Anm. 15); DERS., «Paradoxes of Irrationality», in: R. WOLLHEIM/J. HOPKINS (Hg.), *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge 1982, 289–305; DERS., Incoherence and Irrationality, in: *Dial.* 39 (1985) 345–354. Zum Kontext von Davidsons «unified theory of meaning and action»: DERS., *The Structure and Content of Truth*, in: *JPh* 87 (1990) 279–328.

wenn er sagt, daß Luzifer in seiner ersten Sünde zwar vollkommenes Wissen *in actu* besaß, jedoch nicht alle Umstände in Betracht gezogen hat.¹³¹ Er hat auch – zumindest aus der Perspektive analytischer Handlungstheorie – richtig geurteilt, daß dieser Einzelfall nicht das aristotelische Modell als Ganzes ungültig macht und daß die Verantwortlichkeit des Menschen nicht in unmotivierten absichtlichen Handlungen, sondern in der Fähigkeit zur Überlegung wurzelt, die die Wahl zwischen Alternativen ermöglicht: «Der Mensch ist Herr seiner Handlungen, sie zu wollen oder nicht, wegen der Überlegung der Vernunft, die sich für die eine oder andere Seite entscheiden kann. Daß man aber überlegt oder nicht überlegt – sofern man auch darüber Herr ist –, hängt wiederum von einer vorhergehenden Überlegung ab.»¹³² Verantwortlichkeit besteht also darin, in der Überlegung zu den eigenen Wünschen und Absichten bewertend Stellung zu nehmen.¹³³

Doch von Seiten der voluntaristischen Richtung wird Thomas und dessen Übernahme der aristotelischen Theorie des praktischen Syllogismus¹³⁴ zum Vorwurf gemacht, daß seine Theorie der Willensfreiheit eine absichtliche Handlung gegen das letzte Urteil der praktischen Vernunft nicht erklären könne. Nach Heinrich von Gent, einem der schärfsten Kritiker des Aquinaten, hätte Adam, legt man die aristotelische Theorie zugrunde, gar nicht sündigen können, weil sich seine Vernunft in einem fehlerlosen Zustand befand. Adam sündigte jedoch gegen das Urteil seiner Vernunft, wählte wissentlich das für

¹³¹ «Contingit autem aliquid esse eligendum secundum unam conditionem rei consideratam, quod tamen eligendum non est, omnibus conditionibus concurrentibus consideratis; et ita potuit in angelis error electionis esse, et peccatum.» *Sent.* II, d. 5, 1, 1 (EB I, 139c).

¹³² ST I–II, 109, 2 ad 1 (EL 7, 291); I–II, 6, 2 ad 2 (EL 6, 58); *De veritate* 24, 1 (EL 22/3, 681); *Summa contra gentiles* II, 48 (EL 13, 379); *De malo* 6 (EL 23, 149). Für eine (vielfach vertretene) «voluntaristische Wende» nach 1270 sehe ich keine Anzeichen, vgl. LOTTIN, *Libre arbitre* 258 (wie Anm. 1): «On ne peut donc parler d'opposition, ni même de diversité de doctrine.»

¹³³ «Homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis potest etiam de suo arbitrio iudicare ... » *De veritate* 24, 1 (EL 22/3, 681); *Summa contra gentiles* II, 48 (EL 13, 379). Analoge Positionen vertreten: H.G. FRANKFURT, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in: *JPh* 68 (1971) 5–20; E. TUGENDHAT, «Der Begriff der Willensfreiheit», in: DERS., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 1992, 334–351; R.J. WALLACE, *Responsibility and the Moral Sentiments*, Cambridge (Mass.) 1996.

¹³⁴ «Necesse est quod in quolibet actu virtutis vel peccati sit quedam deductio quasi syllogistica.» THOMAS VON AQUINO, *De malo* 3, 9 ad 7 (EL 23, 87).

ihn weniger Gute und handelte demnach seinem selbstverursachten Willen entsprechend.¹³⁵ Heinrich zieht daraus den Schluß, daß der Wille als eigenständiges Handlungsprinzip aus den von der Vernunft dargebotenen Motiven auswählt, ohne selbst ein Motiv für diese Wahl zu haben. Der Wille wird folglich – ansatzweise bei Heinrich und systematisch bei Olivi und Duns Scotus – als Prinzip der Unbestimmtheit der kausal durchwirkten Natur gegenübergestellt. Die unherrschte Handlung Adams, die ohne Motiv ist, wird zum Paradigma der willensfreien Handlung, die ohne Ursache ist.¹³⁶

Die Unmöglichkeit, innerhalb der aristotelischen Handlungstheorie die erste Sünde zu explizieren, läßt also eine Diskontinuität zutage treten, die auch von den Zeitgenossen als solche erkannt wurde. Wie verhält es sich nun mit dem zweiten Faktor der Diskontinuität, widerspricht die Bindung an das Gute, d. h. die Idee der Autonomie (*libertas*), der Zuschreibung von Verantwortlichkeit (*liberum arbitrium*) im aristotelischen Sinn? Hat Simon von Tournai recht, wenn er meint, daß die Sündenfreiheit zwar nützlicher ist für das Seelenheil, aber nicht im eigentlichen Sinn «frei»?¹³⁷ Trifft Wilhelm de la Mares Argument zu, wonach in der Theorie des Aquinaten die tugendhaften Heiligen, die in ihren Handlungen keiner Überlegung oder Alternativen bedürfen, der Verantwortlichkeit entbehren müssen?¹³⁸ Autonomie bringt ja eine Einschränkung der Handlungsalternativen mit sich, während Verantwortlichkeit die Existenz eines Möglichkeitsspielraumes voraussetzt. Einen solchen Widerspruch zu behaupten ist gewiß ein Trugschluß. Schon Johannes Quidort, ein Verteidiger des Aquina-

¹³⁵ «Et ex tali principio defectivo potest, malo et bono proposito, praeeligere malum ... » HEINRICH VON GENT, *Quodl.* I, 16, ed. R. Macken, Leuven 1979, 110 (Henrici de Gandavo Opera Omnia 5); «Homo ergo secundum dictam opinionem in statu innocentiae peccare non potuit ... Immo quilibet homo coactus necessaria ratione fundata ex fide, necesse habet concedere quod nullo errore praecedente in ratione peccavit ille primus homo, sed directe agendo contra determinatum iudicium rationis rectae.» *Quodl.* I, 17 (ed. Macken 128f.). Vgl. WILHELM DE LA MARE, *Correctorium fratris Thomae* a. 25, 59 u. 82, ed. P. Glorieux, Les premières polémiques thomistes. 1: Le correctorium corruptorii «Quare», Kain 1927, 107f., 241ff. und 331ff. (Bibliothèque thomiste 9).

¹³⁶ HEINRICH VON GENT, *Quodl.* I, 16 (ed. Macken 108).

¹³⁷ «Arbitrium dicitur liberum dupliciter. Est enim liberum liberum, et liberum liberatum. Libertas autem libera verior est, sed deterior; libertas vero liberata minus vera, sed melior.» *Disputationes* 72, 2, ed. J. WARICHEZ, Louvain 1932, 204f. (Spicilegium Sacrum Lovaniense 12).

¹³⁸ WILHELM DE LA MARE, *Correctorium fratris Thomae* a. 54 (ed. Glorieux 230 [wie Anm. 135]).

ten, entgegnet dem Einwand Wilhelms, daß der Mensch, der nicht anders als gerecht handeln kann, sich an eine bestimmte Vorstellung des Guten bindet, weil er selbst die Entscheidung derart getroffen hat.¹³⁹ Diese Quasi-Notwendigkeit *des* Willens darf nicht mit einer echten Notwendigkeit *für* den Willen verwechselt werden.¹⁴⁰ Im zweiten Fall ist der Wille unfreiwillig – etwa aufgrund von psychischem Druck oder innerem Zwang – im Zustand der Notwendigkeit, während im ersten die Identifikation des Charakters mit dieser Quasi-Notwendigkeit durch eine überlegte Wahl der Lebensziele begründet ist. Auch die Erlösung durch die Gnade entspricht dem ersten Fall: Obwohl durch die Befreiung von der Sinnlichkeit die Wahl des Bösen ausgeschlossen wird, ist die alternative Möglichkeit auch bei den Engeln und Seligen vorhanden, die verschiedene Handlungsalternativen auf das vorbestimmte Ziel, die Gottesliebe, hinordnen können. Durch den Möglichkeitsspielraum unterliegen die geistigen Wesen nicht der Naturnotwendigkeit.¹⁴¹

Doch darf man einen Schwachpunkt dieser Synthese nicht übersehen. Die aristotelische Theorie der Verantwortlichkeit beruht auf der Unterscheidung zwischen notwendigen und kontingenten zukünftigen Ereignissen (z. B. ein Sonnenaufgang bzw. eine Seeschlacht). Da in der sublunaren Sphäre die Kontingenz von unvorhersehbaren Ereignissen überwiegt, hat die menschliche Überlegung einen Spielraum: Denn wüßte man mit Gewißheit heute schon, ob morgen eine Seeschlacht stattfinden wird, ist die Überlegung, ob man z. B. an ihr teilnehmen solle, sinnlos. Die alternative Möglichkeit ist in der peripatetischen Theorie eine Folge der auf Kontingenz basierenden Fähigkeit zur Überlegung.¹⁴² Bei Engeln wird wegen ihrer unvollkommenen Kenntnis der Zukunft dieser Spielraum noch gewahrt¹⁴³, bei Gott hingegen verschwindet er unter der Voraussetzung

¹³⁹ JOHANNES QUIDORT VON PARIS, *Correctorium corruptorii* «Circa» a. 50, ed. J.-P. Muller, Rom 1941, 261 (Studia Anselmiana 12/13). Ähnlich bereits ALEXANDER VON APHRODISIAS, *De fato* XXVII (ed. Zierl 107 [wie Anm. 94]).

¹⁴⁰ E. TUGENDHAT, Korreferat zu H. Frankfurt: «On the Necessity of Ideals», in: DERS., *Philosophische Aufsätze* 464–467 (wie Anm. 133).

¹⁴¹ «Quicumque autem eorum quae potest facere quaedam facit et quaedam non facit, agit per electionem voluntatis, et non per necessitatem naturae.» *Summa contra gentiles* II, 23 (EL 13, 324).

¹⁴² M.J. WHITE, *Agency and Integrality. Philosophical Themes in the Ancient Discussion of Determinism and Responsibility*, Dordrecht 1985 (Philosophical Studies Series in Philosophy 32).

¹⁴³ THOMAS VON AQUINO, ST I, 57, 3 (EL 5, 74f.).

seines unfehlbaren Wissens. Seine Willensfreiheit gründet Thomas zufolge allein darin, daß der göttliche Wille mit keiner der verschiedenen alternativen Schöpfungsmöglichkeiten notwendig verbunden ist. Doch warum, so fragt Wilhelm von Ockham, verhält sich der göttliche Wille im Modus der Kontingenz zur Schöpfung?¹⁴⁴ Ist dies nicht deshalb der Fall, weil den göttlichen Willen kein Grund (*causa*) zu der einen oder anderen Alternative disponiert?¹⁴⁵ Und dann wäre man bei der These angelangt, der von Motiven getrennte Wille sei ein die Kausalkette durchbrechendes Prinzip, das durch seine immanente Kontingenz und Selbstverursachung die Handlung zu einer freien werden läßt.

Es überrascht daher nicht, daß die Theorie des indeterministischen Voluntarismus, die anstelle der aristotelischen, handlungstheoretischen Deutung der Willensfreiheit eine metaphysische Begründung setzt, bei der an Augustinus orientierten Tradition derartigen Anklang gefunden hat. Denn zwei Dilemmata erschwerten eine Identifikation von προαίρεσις und *liberum arbitrium*: Sowohl die Möglichkeit der ersten Sünde wie die Freiheit Gottes sind in der Theorie des indeterministischen Voluntarismus besser gewährleistet. Die gegenwärtige Debatte darüber, ob Handlungsgründe zugleich Ursachen für den Willen sind, ist ein Erbe dieser historischen Entwicklung.¹⁴⁶

Mit Thomas von Aquino ist die Geschichte der Verbindung von Verantwortlichkeit und Autonomie keineswegs beendet. Obwohl wenige Jahre nach dem Tod des Aquinaten Petrus Johannis Olivi wie kein anderer vor oder nach ihm auf der Unterscheidung der beiden Fragestellungen bestanden und die Verwirrung Anselms getadelt hat¹⁴⁷, erlebt die Verbindung der zwei Freiheitsbegriffe besonders in

¹⁴⁴ WILHELM VON OCKHAM, *Sent.* I, d. 43, 1 (Opera theologica IV, ed. G.I. Etzkorn/F.E. Kelley, St. Bonaventure 1979, 626). Zur Unvereinbarkeit von Allwissen und Verantwortlichkeit: D.C. DENNETT, Elbow Room. The Varieties of Free Will Worth Wanting, Cambridge (Mass.) 1984, ch. 6.

¹⁴⁵ Dazu bekennt sich auch Thomas (ST I, 19, 5 [EL 4, 239]), doch ohne damit das *liberum arbitrium* Gottes zu begründen.

¹⁴⁶ Vgl. D. DAVIDSON, Handlung, Gründe und Ursachen, in: DERS., Handlung 19–42 (wie Anm. 15, erstmals 1963); D.C. DENNETT, Elbow Room 43–47 (wie Anm. 144).

¹⁴⁷ «Quod [sc. definitio ab Anselmo data] non solum est erroneum et contra catholicam fidem, sed etiam communi iudicio omnium auferret nobis magnam partem nostrae libertatis. ... Sic libertas dicitur aequivoce de potentia liberi arbitrii et de accidentali habitu eius, scilicet de habitu gratiae vel gloriae.» PETRUS JOHANNIS OLIVI, *Sent.* II, 41 (ed. Jansen [wie Anm. 14], 697).

der Diskussion um die Indifferenztheorie von Molina und Suárez eine Renaissance. So wenden Gibieuf und Jansenius gegen die Indifferenztheorie des Jesuiten Molina ein, daß die Befestigung im Guten bei Gott und den Seligen der Indifferenz widerspreche und ihnen daher die Willensfreiheit abzusprechen wäre.¹⁴⁸ In leicht veränderter Form wiederholt Descartes dieses Argument in der vierten Meditation. Dort läßt Descartes die *libertas indifferentiae* zwar für den Menschen gelten, um so einen Zusammenhang zwischen Willensfreiheit und dem Ursprung des Bösen zu konstruieren. Da man aber desto freier ist, umso mehr man sich an das Gute bindet und vernunftgemäß handelt, schwenkt Descartes zum Konzept der Autonomie um: Die Indifferenz zwischen verschiedenen Wahlmöglichkeiten, der niedrigste Freiheitsgrad, wird durch die vernunftgemäße Freiheit, in der kein Raum für Überlegung oder indifferente Wahl bleibt, aufgehoben.¹⁴⁹

Ähnlich wie Gibieuf und Jansenius, die die Konzeption der Jesuiten deshalb diskreditieren, weil sie der menschlichen Freiheit mehr Platz einräume als der göttlichen Gnade, fürchten die philosophischen Deterministen durch die Indifferenztheorie die Gefährdung des Prinzips vom zureichenden Grunde. Nach Leibniz etwa ist mit der Kausalität nur die Freiheit der Spontaneität verträglich, wonach wir dann frei handeln, wenn unsere Handlungen aus dem Wesen der menschlichen Natur folgen. Und weil sich der Mensch von den anderen Lebewesen durch die Vernunft unterscheidet, sind unsere Handlungen frei, wenn sie von der Vernunft geleitet werden. Mit dieser wünschenswerten Freiheit sollen wir uns, so Leibniz, zufrieden geben und nicht eine Freiheit einfordern, mit der man nur Schaden anrichte.¹⁵⁰ Wie Leibniz argumentiert auch Spinoza, der in seinem deterministischen Universum nur für Vernunftfreiheit Platz findet.¹⁵¹ Diese Versöhnung von Freiheit und Notwendigkeit in der Vernunftfreiheit wurde ermöglicht, weil die Erbsünde, deren Explikation seit Augustinus ein Konzept moralischer Verantwortlichkeit erforderte, als philosophische Erklärung für das Übel dieser Welt fallen-

¹⁴⁸ Vgl. E. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris 1913, 302ff.

¹⁴⁹ *Meditationes in prima philosophia* IV (Œuvres de Descartes VII, ed. C. Adam/P. Tannery, Paris 1904, 57f.). Zum Hintergrund dieses Textes: GILSON, *La liberté* 310ff. (wie Anm. 148).

¹⁵⁰ *Initia et specimina scientiae novae generalis* (Die philosophischen Schriften des G.W. Leibniz VII, ed. C.J. Gerhart, Berlin 1890, 108–111).

¹⁵¹ *Ethica* I def. 7; IV prop. 67ff.; V, ed. B. Lakebrink, Stuttgart 1977, 4; 580ff.; 618ff.

gelassen wurde. Die Idee der Verantwortlichkeit wird somit aus dem Inhalt des Freiheitsbegriffes verdrängt.

Anders als in England, wo die Idee der Vernunftfreiheit vom Begriff der politischen Freiheit verdrängt wird¹⁵² und die Freiheit der Spontaneität als eine bestimmte von der Lenkung durch Motive gekennzeichnete Art natürlich-kausalen Geschehens begriffen wird¹⁵³, setzt sich in der deutschen Philosophie durch die Rezeption des «göttlichen Spinoza» (Herder) auf lutheranischem Fundament die Bedeutung von Freiheit als Vernunftfreiheit durch. So gibt es für Herder keine Wahlfreiheit; Freiheit ist nur dort, «wo der Geist des Herren ist. Je tiefer, reiner und göttlicher unser Erkennen ist, desto reiner, göttlicher und allgemeiner ist unser Wirken, mithin desto freier unsere Freiheit.»¹⁵⁴ Bei Kant soll zwar die transzendente Idee der Freiheit den Menschen in seiner Verantwortlichkeit vor einem umfassenden Determinismus schützen, die daraus abgeleitete praktische Freiheit des Willens setzt er jedoch mit vernunftgemäßem Handeln gleich.¹⁵⁵ Moralische Verantwortlichkeit ordnet Kant dem Begriff der «Willkür» zu.

¹⁵² THOMAS HOBBS, *Leviathan* II, c. 21, ed. C.B. MacPherson, London 1968, 261.

¹⁵³ DAVID HUME, *A Treatise of Human Nature* II, p. 3, s. 1–3, ed. E.C. Mossner, London 1984, 447ff.

¹⁵⁴ Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Bemerkungen und Träume (Herders sämtliche Werke VIII, ed. B. Suphan, Berlin 1892, 202f.).

¹⁵⁵ Kritik der reinen Vernunft B 561ff. (A 533ff.) (Kants gesammelte Schriften III, hg. von der Ak. der W. in Berlin, Berlin 1911, 362ff.); Grundlegung zur Metaphysik der Sitten BA 97ff. (ebd. IV, 446ff.).