Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 22 (1932)

Heft: 4

Artikel: Die Willensfreiheit als religiöses und philosophisches Grundproblem [Fortsetzung]

Autor: Keussen, R.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-404077

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: 04.12.2025

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

Die Willensfreiheit als religiöses und philosophisches Grundproblem.

(Fortsetzung.)

Inhalt.

Quellen für die Bearbeitung des Problems bei Thomas von Aquin. Theozentrischer Ausgangspunkt seiner Lehre. Aseität und Allwirksamkeit Gottes. S. 195—196. Folgerungen für den Vorsehungsglauben: Gott als gubernator totius universitatis bedingt die Zielbestimmtheit aller Dinge. In diese sind die kontingenten Ursachen mit ihren oft schuldhaften Willenswirkungen aufgenommen. Ihr Beitrag zur sittlichen Weltordnung. Erörterung der Frage, ob die schicksalshafte Entscheidung für die Verworfenen eine absolute Unmöglichkeit einschliesst, das Heil zu erlangen. Bedenken gegen die thomistische Auffassung, dass hier nur eine impossibilitas conditionata vorliege. Die göttliche Gnadenwahl bei den Begnadigten ist dagegen eine absolute. S. 196—199. Der Begriff der causa deficiens bei den natürlichen Ursachen und beim menschlichen Willen. Versuch einer Erklärung ihres fehlerhaften Verhaltens: beim Willen ist sie in der Vielfaltigkeit der auf die endlichen Güter bezogenen ratio boni zu suchen; gelegentlich kann die Rücksicht auf diese ratio überhaupt ausgeschaltet werden. S. 199—201. Bedeutung der Überlegung bei der Willenswahl. Freiheit und Indifferenz des Urteilsakts beim Urteil über kontingente Dinge. Bedeutung des Willens und seiner Mitwirkung bei den Entscheidungen des Urteilsakts. S. 201—203. Gebundenheit der Vernunft gegenüber dem höchsten Willensziel, der Glückseligkeit. Ungebundenheit und daher auch logische und praktische Unbestimmtheit unseres Urteilens und Wollens gegenüber den endlichen Gütern. Vorzüge und Nachteile der Kontingenz unseres Urteils. S. 203—205 Irrtum der Vernunft und des Urteils als Ursache der Sünde bei Thomas. Indessen besteht auch eine Mitwirkung des Willens. S. 205—207. Charakter der thomistischen Freiheitslehre: sie

beruht weder auf einer Suprematie der Vernunft, noch einer solchen des Willens. Denn beide sind nur sekundäre Ursachen. Das liberum arbitrium besitzt keine absolute Selbstbestimmung. Allwirksamkeit des göttlichen Willens und der göttlichen Gnade bei Thomas. S. 207/208.

Duns Skotus: Irrationale Ansätze schon im Gottes- und Schöpfungsbegriff. Absolute Souveränität des göttlichen Willens. Kontingenz liegt im Wesen der geschaffenen Welt. Keine Indifferenz des Urteils, wohl aber des Willens, der allein causa movens per se ist. S. 209/210. Charakter der Willensindifferenz. Auswirkung der Suprematie des Willens im geistigen Leben. S. 210. Charakter der kontingenten d. h. unbestimmten Ursache, als welche sich der Wille erweist. Pelagianisch gefärbte Äusserungen zur Gnadenlehre. S. 211/212. Verschiedenheit der Willenslehre bei Thomas von Aquin und Duns Skotus. S. 212.

Thomas Bradwardinus: Stoische Elemente in seiner Willenslehre. Keine Fortbildung der Lehre vom liberum arbitrium. S. 212/213. Katholischer Synergismus in der Willens- und Freiheitslehre Dantes. S. 213/214.

V.

Allgemeine Charakteristik der mittelalterlichen Willens- und Gnadenlehre mit Bezug auf das Problem der Willensfreiheit. Die nur religiös bedingte Einstellung Luthers zu der humanistisch und relativistisch bedingten Einstellung des Erasmus in dieser Frage. S. 214—216. Luthers Kritik an Erasmus' Definition der Willensfreiheit. Diese ist ein ausschliessliches Prädikat göttlicher Allmacht und Allwissenheit. Willensdeterminismus beim Menschen. S. 216—219. Luthers Lehre von der doppelten Prädestination. S. 219—221. Keine Mitwirkung des Menschen beim Heilswerk. Ausschliessliche Wirksamkeit der göttlichen Gnade und des göttlichen Geistes. S. 221—223. Gegensatz der katholischen und reformatorischen Lehre. Milderungen bei Melanchton: sein Synergismus. S. 224—225. Confessio Augustana und Konkordienformel. S. 225.

Diese Charakteristik trifft auch auf Thomas von Aquin zu, durch den das Problem der Willensfreiheit keine originale, aus einem starken Selbsterleben fliessende Behandlung erfahren hat, sondern durchaus nur als ein theoretisches Problem durchdacht wurde, bei dem es sich um den logischen Ausgleich der aus der kirchlichen und wissenschaftlichen Tradition gebotenen Gedankenmotive handelte. Diese Gedankenmotive sind vor allem dem kirchlichen Glaubenssystem entnommen, das die Scholastik in der Theologie der Kirchenväter als ein in allen wesentlichen Bestandstücken fertiges und zugleich unantastbares Gebilde vorfand. Doch die wissenschaftliche Ausdeutung dieses Systems vollzog Thomas in Anlehnung an seinen Lehrer Albert den Grossen mit den Begriffen, die der aristotelischen Metaphysik und Psychologie entlehnt waren. Das tritt besonders bei der Behandlung unseres Problems in der Form in die Erscheinung, dass die thomistische Willenslehre, die Lehre vom liberum arbitrium, die Lehre von der Zielbezogenheit des Willens, der Gedanke, dass die Freiheit auf der Ungebundenheit der Vernunft in Hinsicht auf die von ihr zu wählenden Motive beruhe, als aristotelisches Gedankengut zu erkennen sind. Dahingegen ist der theologische Überbau dieser Lehren, insbesondere ihre Ergänzung durch die Gnadenmystik, Augustinus entnommen.

Dieser Vorbemerkung entsprechend werden wir den Zugang zur Willenslehre des Thomas von der Systematik seines Gottesbegriffs aus zu suchen haben.

Die thomistische Theologie aber gründet sich auf die Voraussetzung einer absoluten Souveränität des göttlichen Wesens. Dieses besteht und hat sein Sein durch sich selbst. Bei ihm sind daher Wesenheit und Sein dasselbe [1]). Es wird nur durch sich selbst bewegt [2]). Zu seinem Wesen gehört das Erkennen, das sich nicht nur auf die eigene Wesenheit, sondern auf alle Dinge bezieht. Durch seinen Intellekt verursacht es zugleich die Dinge, da bei ihm mit dem Erkennen das Wollen verbunden

---

[1]) „In Deo esse et essentia sunt idem.“ S. theol. I. q. 3. a. 4.

[2]) „Non movetur alio a se sed a se tantum.“ S. theol. I. q. 19. a. 1. ad 3. Cf. l. c. I. q. 11. a. 4. „est ipsum esse subsistens omnibus modis indeterminatum“.

ist[1]). Doch Gott ist nicht nur die schöpferische Ursache der Dinge, sondern auch die wirkende Ursache in ihrem Tuen, Handeln und Wollen. Denn wie die Natur ein Instrument des sie bewegenden Gottes ist, so wird auch der freiwillige Willensakt von Gott als dem Beweger des Willens bewegt[2]). Alles Handeln muss daher Gott als dem ersten und ursprünglich Handelnden zugesprochen werden[3]); denn keine Potenz — auch der Wille nicht — kann sich selbst aktualisieren. Sie bedarf des Zieles, auf das sie hingeordnet ist, sie bedarf der treibenden Kraft, um dieses Ziel zu erreichen. So wirkt Gott in jedem Handelnden und ist daher auch die Ursache der Willensbewegungen[4]). Wie Thomas es für möglich hält, mit dieser Lehre von der Allwirksamkeit Gottes die Wirksamkeit kontingenter Ursachen und die Möglichkeit freier Willenshandlungen zu verbinden, wird sogleich zur Sprache kommen.

Zunächst aber verfolgen wir die Linien, die als Folgerungen aus dem Gottesbegriff im Sinne einer Umgrenzung alles Geschehens und alles Wollens gezogen werden müssen. Diese Umgrenzung ergibt sich aus der göttlichen Vorsehung, der alle Dinge nicht nur im allgemeinen, sondern auch im besondern unterworfen sind[5]). Die Schöpfung stellt sich für den göttlichen Intellekt und demgemäss auch für den göttlichen Willen als ein ordo universalis dar, dem als der allgemeinen Ursache alle besonderen Ursachen untergeordnet sind, so dass es unmöglich erscheint, dass irgend eine Wirkung sich dieser Ordnung der allgemeinen Ursache entziehen kann[6]). Auch die kontingenten Ursachen sind in diese allumfassende Ordnung eingeschlossen, die der Schau des göttlichen Intellekts von Ewigkeit her gegenwärtig ist[7]). Dieser erkennt die Dinge nicht nur in Hinsicht auf das Sein, das ihnen durch ihre Ursachen vermittelt wird,

---

[1]) „Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere; unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam."

[2]) S. theol. II. 1. q. 6. a. 1 ad 3.

[3]) S. c. Gent. III. 67. „omnis . . . operatio debet attribui Deo sicut primo et principali agenti". Cf. III. 89.

[4]) Mausbach, Ethik d. hl. Augustinus. II. 56. S. theol. II. 1. q. 9. a. 6. — S. c. Gent. III. 89.

[5]) S. theol. I. q. 22. a. 2.

[6]) L. c. ad 1.

[7]) „Relinquitur igitur quod de contingentibus nihil prohibet Deum ab aeterno scientiam infallibilem habere." S. c. Gent. I. 67. Cf. I. 85.

sondern auch in Hinsicht auf das Sein, das sie in sich selbst haben [1]). Wie ein Künstler die von ihm entworfenen Pläne beseelt und die untergeordneten künstlerischen Kräfte im Sinne seiner Entwürfe zu arbeiten nötigt, wie ein Herrscher das ihm unterworfene Volk leitet [2]), so Gott als principale agens [3]) und als gubernator totius universitatis rerum die Welt [4]). Alles ist der göttlichen Vorsehung unterworfen. Denn in ihr ruht die Zielbestimmtheit aller Dinge [5]). Insofern ist in der Reihenfolge der wirkenden Ursachen Gott und seine Vorsehung „die erste Ursache“ [6]). Aber das von ihr gesetzte Ziel wird im Zusammenhang der natürlichen Ursachen nicht unmittelbar, sondern durch Vermittlung einer oft sehr verwickelten Reihe sekundärer Ursachen erreicht. Da diese aus dem Wesen der natürlichen Dinge fliessen, sind sie durch deren zufälligen Charakter mitbedingt und daher selbst zufälliger Art (causae contingentes) [7]). Gott lässt diese zufälligen Ursachen zu (permittit), obwohl deren unmittelbare Wirkung dem göttlichen Willen oft nicht entspricht, sondern einen Mangel der in ihr wirksamen Ursache, also insbesondere des menschlichen Willens, erkennen lässt [8]). So fällt die Schuld für dieses fehlerhafte Tuen der Ursache, d. h. dem kontingenten und eben darum freien Willen zur Last. Das schliesst indessen nicht aus, dass die göttliche Vorsehung dieses schuldhafte Handeln von Ewigkeit her vorausgesehen hat [9]). Denn schliesslich ist ja die sittliche Weltordnung in ihrer Vollendung von Gott so geschaut und gewollt, dass in ihr ein Teil der Menschen, an welchen er Barmherzigkeit übt, seine Güte zur Darstellung bringen soll, ein anderer hingegen, — die von ihm Verworfenen — durch ihre Bestrafung seine Gerechtigkeit [10]). Auch in dieser

---

[1]) S. c. Gent. I. 67. „Sicut . . . in rebus voluntariis omnes artifices inferiores operantur secundum imperium supremi architectoris, in ordine antem causarum agentium Deus est prima causa . . . ergo omnes causae inferiores agentes agunt in virtute ipsius.“

[2]) S. theol. I. q. 105. a. 4.

[3]) S. c. Gent. III. 67.

[4]) S. c. Gent. III. 64.

[5]) L. c. vgl. S. theol. I. q. 22. a. 2.

[6]) S. c. Gent. III. 67. „in ordine antem causarum agentium Deus est prima causa“.

[7]) L. c. I. 85.

[8]) S. theol. I. q. 22. a. 2 ad 2. u. 23. a. 3.

[9]) L. c. 23. a. 3.

[10]) L. c. 23. a. 5. ad 3.

schicksalshaften Endgestaltung wirkt sich die „ratio in finem ordinandorum“ aus[1]), die nach Thomas recht eigentlich das Wesen der göttlichen Vorsehung ausmacht. Doch nicht nur die thomistische Theologie, auch die auf den Zweckgedanken gegründete Wertphilosophie des Scholastikers rechtfertigt diesen Gedanken. Denn die Vollkommenheit des Universums erscheint nur möglich, wenn dabei Mängel an den einzelnen Dingen, die ihm angehören, zugelassen werden[2]). Diese Mängel entspringen dann ihrer besonderen, kontingenten Natur und Lage, insbesondere dem liberum arbitrium, das in dieser Lage seine verkehrte und schuldhafte Entscheidung trifft.

Die Frage ist nur, ob diese Entscheidung überhaupt zu vermeiden war. In diese Frage eingeschlossen ist die weitere Frage, ob die von der göttlichen Gnadenwahl vollzogene Verwerfung Einzelner für diese eine absolute Unmöglichkeit in sich schliesst, das Heil zu erlangen. Thomas hat diese Frage verneint und nur eine bedingte Unmöglichkeit zugestehen wollen (impossibilitas conditionata), die es dem Verworfenen eben auf Grund seiner aus dem eigenen Willen geflossenen Entscheidung verwehre, das von der göttlichen Gnade gewiesene Ziel zu erreichen[3]). Allein es bleibt zu bedenken, dass die göttliche Vorsehung sich nicht auf eine blosse Kenntnisnahme künftiger Geschehnisse beschränkt, sondern auch den Zielwillen in sich schliesst, vermöge dessen sie geschehen[4]). Ferner: da alle besondern Ursachen von der allgemeinen Ursache umfasst werden, so ist keine Wirkung möglich, die der von der allgemeinen Ursache (dem göttlichen Willen) gesetzten Ordnung entgeht[5]). In Hinsicht auf die von der göttlichen Prädestination zur Seligkeit Berufenen hat denn auch Thomas keineswegs gezögert, die aus den angeführten Sätzen für die Lehre von der göttlichen Gnadenwahl zu ziehenden Folgerungen anzuerkennen. Er erklärt es für unmöglich, dass die ganze Wirkung der Prädestination in

---

[1]) „Ratio . . . ordinandorum in finem proprie providentia est.“ S. theol. I. 22. a. 1.

[2]) S. theol. I. q. 22. a. 2. ad 2.

[3]) L. c. q. 23. a. 3. ad 3. „quod reprobatus non protest gratiam adipisci, non est hoc intelligendum secundum impossibilitatem absolutam sed secundum impossibilitatem conditionatam“.

[4]) L. c. q. 22. a. 1. ad 3. „providentia est in intellectu, sed praesupponit voluntatem finis“.

[5]) S. c. Gent. III. 64 u. 67.

der Gesamtheit ihrer Bedingungen irgendwie von unserer Seite mitbedingt werde, weil alles, was den Menschen zum Heile bestimmt, in seiner Gesamtheit unter der Wirkung der Prädestination erfasst wird, wozu selbst die Vorbereitung für den Empfang der Gnade gehört [1]). Dass er die gleiche Folgerung für das Schicksal der Verdammten zu ziehen unterlassen hat, ist einmal aus der Scheu des Frommen zu erklären, den Ursprung des bösen Willens irgendwie auf göttliche Kausalität zurückzuführen, sodann aber aus der Tatsache, dass hier bei Thomas von Aquin genau so wie bei Augustinus ein irrationales Element in seiner sonst so rationalen Willenslehre sich Geltung verschafft.

Dieses irrationale Geschehen tritt nun schon in der untermenschlichen Lebenswelt in die Erscheinung. So kann die vis generativa einer Pflanze durch die auf sie einwirkenden Ursachen (causae proximae) — etwa die Dürre des Bodens — gehemmt werden, obwohl die Sonne als causa remota ihre die Entfaltung jener Kraft fördernde Wirkung mit Notwendigkeit ausübt [2]). Der defectus, der infolge der Hemmung die diese Wirkung erfährt, im Leben der Pflanze sich zeigt, äussert sich entsprechend im Willensleben des Menschen als Sünde und Schuld. In beiden Fällen aber liegt der Grund für den Defekt in den wirkenden Ursachen selbst, und zwar ist die causa deficiens mali bei den natürlichen Dingen in einer äusseren Hemmung, bei den Willenshandlungen hingegen im fehlenden Willensakt selbst zu suchen, insofern dieser Akt sich nicht seiner Regel unterwirft [3]). In keinem Falle aber kann Gott für derartige Defekte verantwortlich gemacht werden, deren letzte Ursache in der besonderen Natur der wirkenden Dinge liegt, nicht aber

---

[1]) S. theol. I. q. 23. a. 5. „impossibile est quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra; quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu praedestinationis, etiam ipsa praeparatio ad gratiam“. Cf. S. theol. II. 1. q. 112. a. 2. „ipse bonus motus liberi arbitrii, quoquis praeparatur ad donum gratiae suscipiendum, est actus liberi arbitrii *moti a Deo*“. L. c. ad 2. Cf. auch l. c. a. 4. und q. 113. a. 3.

[2]) S. theol. I. q. 19. a. 5. ad 3. Als irrationales Geschehen kann dieser Vorgang im Sinne der thomistischen Teleologie gewertet werden, weil die ratio, die der Form der Pflanze eingebildet ist, die volle Entfaltung ihrer natürlichen Kräfte fordert. Wo diese durch einen defectus gehemmt wird, entspricht der Lebensprozess nicht seiner ratio.

[3]) S. theol. q. 49. a. 1. „in rebus voluntariis defectus actionis a voluntate actu deficiente procedit, in quantum non subjicit se actu suae regulae“.

in Gott „wie ja auch einem Künstler, der seine Kunst vollkommen beherrscht, ein Fehler in seinem Werke zustossen kann infolge eines Fehlers in dem Instrument, dessen er sich bedient, oder wie ein Mensch mit starker Bewegungskraft hinken kann, nicht wegen eines Mangels seiner bewegenden Kraft, sondern wegen einer Verkrümmung des Fussknochens“ [1]). Indessen bietet Thomas mit diesen Gleichnissen nur eine Schilderung des Tatbestandes, ohne ihn eigentlich zu erklären. Denn nichts anderes ist die Feststellung, dass das Wachstum und die Fruchtbarkeit der Pflanze durch besondere Ursachen gehemmt sei, dass sich der Wille infolge des Abweichens von der ihm gesetzten göttlichen Norm verfehle. Für den Umkreis der natürlichen Ursachen mag allerdings diese Erklärung ihrer unzureichenden Wirkung im Einzelfalle darauf abheben, dass hier eine Behinderung einer Naturkraft durch eine andere vorliege, so dass der defectus in der Wirkung nur per accidens verursacht sei [2]). Für den willensbegabten Menschen und das durch ihn bewirkte moralische Übel reicht diese Erklärung nicht aus; hier greift der defectus auf den Willen selbst über, der im fehlerhaften Willensakt gegen die ihm von Gott und seiner eigenen Vernunft gesetzte Regel sündigt [3]). Wie ist das möglich, zumal der Wille als Vermögen zu handeln Gott zur letzten Ursache hat [4]), zumal ferner der Wille als causa proxima alles was er erstrebt „sub ratione boni“ sich zum Ziele setzt [5])?

Indessen ist die ratio boni nicht eindeutig bestimmt. Sie stellt sich wenigstens für den menschlichen Intellekt vielfältig dar. Entsprechend kann auch die Wirkung des Willens eine vielfältige sein [6]), d. h. seine Entscheidung kann verschieden, unter Umständen sogar entgegengesetzt ausfallen, je nach dem Urteil, das dieser Entscheidung vorangeht und den Willen be-

---

[1]) S. c. Gent. III. 71. Cf. auch l. c. III. 162. Eine eingehende Kritik dieses thomistischen Vergleichs gibt H. Schell in seiner Katholischen Dogmatik. Bd. 2. S. 153 f. Paderborn. 1890.

[2]) S. theol. I. 49. a. 1.

[3]) L. c. wobei zu bemerken ist, dass die regula proxima die ratio humana, die regula suprema, die lex aeterna ist. S. theol. II. 1. q. 21. a. 1.

[4]) S. c. Gent. III. 67 u. 89. S. theol. I. q. 105. a. 5.

[5]) S. theol. I. 82. a. 2.

[6]) S. c. Gent. III. 33. „intellectus non habet unam formam effectus determinatam, sed de ratione sua est ut multitudinem formarum comprehendat, et propter hoc voluntas multiformas effectus producere potest“.

stimmt[1]). Diese Sätze gründen sich bei Thomas auf folgende Vordersätze: 1. Omne agens agit propter finem[2]). 2. Omne agens agit propter bonum[3]). Dieser Satz hat nun auch für den Willen Gültigkeit und wird entsprechend von Thomas in folgender Fassung formuliert: bonum apprehensum movet voluntatem ut eius objectum[4]). Hieraus würde sich eine unbedingte Notwendigkeit der Willensentscheidungen ergeben, wenn das, was als ein Gut wahrgenommen wird, durchaus eindeutig in diesem Sinne festgelegt wäre. Aber eben diese Eindeutigkeit besteht für den in den Schranken irdischer Zielsetzungen sich bewegenden Willen nicht. Sie wäre nur denkbar für den status der visio Dei beatifica, wo Wille und Erkenntnis in gleicher Weise nicht mehr vom höchsten Gut abirren können. Da jedoch der Besitz dieses höchsten Gutes weder für den Intellekt noch für den Glauben hienieden erreichbar ist[5]), so bieten sich in den Schranken der irdischen Erkenntnis unserem Willen als hienieden erreichbare Ziele allein die endlichen Güter dar. An diesen ist jedoch die Wertbeziehung unsicher, d. h. es bleibt die Frage in der Schwebe, ob sie als Mittel für die Erreichung des Endziels (die Seligkeit in Gott) betrachtet werden können. Doch darüber hinaus kann diese Frage überhaupt unberücksichtigt bleiben, d. h. der Wille kann den Verstand veranlassen, gar nicht an das höchste Gut zu denken[6]). In diesem Falle, wo die Überlegung über die letzte Zielbezogenheit des Handelns ausgeschaltet wird, liegt auch bei Thomas der Einbruch eines irrationalen Elementes in seine sonst so rationale Willenspsychologie vor.

Denn im allgemeinen gilt für Thomas, dass die Vernunft dem Willen das Ziel weist[7]) und dass sie sich zuvor über den Wert des Zieles und der in ihm dargebotenen Güter zu vergewissern sucht. Das Ergebnis der zu diesem Behuf anzustel-

---

[1]) S. c. Gent. II. 48 (letzter Absatz).

[2]) S. c. Gent. III. 2.

[3]) S. c. Gent. III. 3.

[4]) S. c. Gent. III. 73.

[5]) S. c. Gent. III. 40. und l. c. in arg. 2. u. 3.

[6]) De malo, q. 6. a. 1. S. J. M. Verweyen: Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik. 1909. S. 149 u. 151. — Verweyen bietet wohl die gründlichste, aus den Quellen erarbeitete Darstellung der thomistischen Lehre, doch ohne genügende Berücksichtigung der Prädestinations- und Gnadenlehre.

[7]) S. besonders S. theol. I. q. 82. a. 3.

lenden Überlegung ist allerdings zweifelhaft. Hier sind Irrtümer, Fehlgriffe möglich. Auf dieser Unsicherheit gründet unsere Willensfreiheit d. h. die Möglichkeit einer Wahl zwischen den verschieden gewerteten, besonderen Willenszielen [1]). Wir können unter ihnen das eine erstreben, das andere zurückweisen [2]). Wie wir uns entscheiden, steht bei uns, d. h. der Wille ist bei der Auswahl dieser besonderen Ziele frei [3]). Er ist aber nur deshalb frei, weil die Vernunft die verschiedenen Zielmöglichkeiten gegen einander abwägen und abwerten kann. Daher ist die eigentliche und letzte Ursache aller Freiheit in der Freiheit des Urteilsakts zu suchen [4]) und das liberum arbitrium lässt sich demgemäss als ein freies Urteil der Vernunft über sich selbst beschreiben [5]). Denn die Vernunft steht ihren Vorstellungen indifferent gegenüber. Sie kann sich für oder gegen sie entscheiden. Insbesondere zeigt sich diese Ungebundenheit der Vernunft, wenn sie es mit kontingenten Dingen zu tun hat. Sie tritt hier bei den Wahrscheinlichkeitsschlüssen und bei der Überredung zutage. — Nun sind aber die endlichen Willensinhalte kontingente Dinge und darum kann das Urteil der Vernunft über sie verschieden ausfallen und ist nicht nach einer Richtung gebunden. Aus all dem ergibt sich, so lautet der Schluss bei Thomas, dass der Mensch frei ist, weil er vernünftig ist [6]).

Indessen geht die behauptete Indifferenz des Urteilsaktes doch nicht völlig auf den ihm folgenden Willensakt über. Denn dieser unterliegt zwar nicht einem Zwange, aber doch einer Neigung, die aus dem inneren erkennenden Prinzip erwächst [7]). Das besagt aber, dass sich im Erkenntnisakt immer schon der Wille regt, der nach dem Besitz eines Gutes strebt. Beide Potenzen, Vernunft und Wille, sind eben gegenseitig aufeinanderbezogen, da die Vernunft über das zu Wollende Überlegungen

---

[1]) S. theol. II. 1. q. 17. a. 1. ad 2. L. c. q. 6. a. 2. ad 2.

[2]) S. theol. I. q. 83. a. 3.

[3]) S. theol. I. q. 82 a. 1. ad 3. „sumus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere“. II. 1. q. 6. a. 2. ad 2.

[4]) „Radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa est ratio; ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni.“ S. theol. II. 1. q. 17. a. 1. ad 2. L. c. q. 1. a. 1.

[5]) S. c. Gent. II. 48 „liberum arbitrium habere definitur liberum de ratione indicium“. Vgl. auch die unter [4]) angegebenen Stellen.

[6]) S. theol. I. q. 83. a. 1.

[7]) S. theol. II. 1. q. 6. a. 4. „actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam procedeus ab interiori principio cognoscente“.

anstellt und der Wille denken will, geschieht es, dass dem Willensakt ein Vernunftsakt vorausgeht und umgekehrt. Ferner hat die Tatsache, dass von der Kraft (virtus) des vorausgehenden im folgenden Akt etwas erhalten bleibt, zur Folge, dass im Willensakt sich die Vernunft betätigt und im Vernunftakt der Wille[1]). Schliesslich lässt sich aus den thomistischen Darlegungen das Verhältnis von Vernunft und Wille dahin bestimmen, dass die Vernunft dem Willen die Möglichkeit der freien Betätigung verschafft, indem sie ihm für diese die Grundlagen bietet in der Mehrheit der Zielvorstellungen, unter welchen dann der Wille die Wahl hat[2]). Aber eben diese Wahl, d. h. die letzte Entscheidung darüber, was gewollt wird, fällt dem Willen anheim[3]). Ohne ihn würde gar keine Entscheidung fallen, denn im Lichte der Vernunft würde der Wert der endlichen Güter immer in der Schwebe bleiben. Jene ist ungebunden und frei, weil ihrer Erwägung alle Möglichkeiten offen stehen. Denn sowohl das Wollen und Tuen wie auch das Nichtwollen und Nichttuen kann die Vernunft dem Willen als wünschenswert hinstellen[4]). Sie kann sodann an allen besonderen Gütern einen Mangel aufdecken, der sie dem Willen als nicht erstrebenswert erscheinen lässt[5]). Schliesslich ist der Wille frei bei der Auswahl der Mittel für einen bestimmten Zweck (respectu ordinis ad finem), vorausgesetzt, dass dieses Ziel sich durch verschiedene Mittel und auf verschiedenen Wegen erreichen lässt, wobei dann Irrtümer und Fehlgänge nicht ausgeschlossen sind[6]).

Diese Freiheit des Wollens und des Wählens entfällt aber gegenüber dem letzten Ziel. „Denn die Glückseligkeit muss der Mensch mit Notwendigkeit wollen, und er kann nicht nichtglücklich oder elend sein wollen[7]).“ Da aber die Glückseligkeit für die geistigen Wesen ihre Erfüllung in der Anschauung

---

[1]) S. theol. II. 1. q. 17. a. 1. ad 1. Cf. II. 1. q. 14. a. 1. und II. 1. q. 16. a. 1. ad 3.

[2]) S. theol. II. 1. q. 17. a. 1. ad 2. Cf. l. c. q. 6. a. 2. De verit. q. 24. a. 2.

[3]) „Electio substantialiter non est rationis, sed voluntatis: perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum, quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitivae potentiae.“ S. theol. II. 1. q. 13. a. 1.

[4]) S. theol. II. 1. q. 6. a. 3. und q. 13. a. 6. De malo q. 6. a. 1.

[5]) S. c. Gent. III. 6 u. 10. S. theol. II. 1. q. 13. a. 6.

[6]) De veritate q. 12. a. 6.

[7]) S. theol. II. 1. q. 13. a. 6. „ex necessitate beatitudinem homo vult nec potest velle non esse beatus, ant esse miser“.

Gottes findet, diese Anschauung jedoch ein intellektuelles Gut darstellt, so kann in Verfolgung der letzten Zielbestimmtheit bei Thomas von einem intellektuellen Determinismus gesprochen werden. Nur dass dieser Determinismus nicht auf äusserer Nötigung, sondern auf einem inneren Erkenntnisprinzip beruht und dass dieses Prinzip den menschlichen Willen nur so lange bindet, als er dem höchsten Gute zugewandt ist. Doch diese Bindung wird sogleich gelockert, ja völlig gelöst, sobald der Wille, wie das unserer tatsächlichen Lage hier auf Erden entspricht, sich dem Umkreis der endlichen Güter gegenübergestellt sieht und nun die Vernunft deren unsicheren und schwankenden Wert ihm gegenwärtig hält. Allein die Vernunft bzw. der Intellekt nimmt nicht nur eine abgestufte Mannigfaltigkeit von Gütern wahr, sondern macht diese Wahrnehmung auch zum Gegenstand kritischer Beurteilung, wobei nach thomistischer Meinung die Reflexion schon von dem Willenstrieb geleitet sein dürfte, unter den dargebotenen das für ihn erstrebenswerte und vorzuziehende Gut ausfindig zu machen[1]). Das dieser Reflexion entspringende Urteil ist keineswegs sicher, sondern genau so dem Zufall ausgesetzt, wie es die Lage dessen ist, der es vollzieht. Die Freiheit, die hier dem begründenden Urteilsakt zukommt, ist ein Ausdruck für die logische und ebenso auch praktische Vieldeutigkeit unserer intellektuellen und infolgedessen auch unserer Willenslage, ein Ausdruck auch für ihre Unbestimmtheit[2]). Gelegentlich hat Thomas in dieser Vieldeutigkeit der Willensbewegung einen Vorzug sehen wollen, weil ihr Vermögen (virtus) nicht einseitig begrenzt sei, sondern die Möglichkeit (potestas), diese wie jene Wirkung hervorzubringen, besitze, weil sie zu jeder von beiden Beziehungen zulasse (quod est contingens ad utrumlibet.[3]). Aber sofern diese Freiheit nun die Möglichkeit in sich schliesst, von der sittlichen und religiösen Zielordnung, von der Regel des verpflichtenden Naturgesetzes abzuweichen, ist sie doch auch Thomas als ein höchst zweifelhaftes Gut erschienen. Die formale Möglichkeit zu solchem Handeln wird mit der Vernichtung der sittlichen Freiheit gar zu hoch bezahlt. Denn ihre volle Erfüllung findet auch bei dem Scholastiker die Freiheit nur dann, wenn sie sich aus eigenem

---

[1]) S. oben S. 203.
[2]) S. theol. I. q. 83. a. 1.
[3]) S. c. Gent. III. 73.

Antrieb in den Schranken des göttlichen Gesetzes hält und somit sich als sittliche Freiheit bewährt. „Daher besitzen die Engel, die nicht sündigen können, eine grössere Freiheit als wir, die wir sündigen können.“

Es ist deutlich, dass Thomas damit in seine Erörterung einen weiteren Freiheitsbegriff einführt, der auf einer ganz andern Grundlage ruht, als der Freiheitsbegriff, der aus der Wirksamkeit der kontingenten Ursachen abgelesen werden kann. Denn hier ergibt sich die Freiheit aus der Ungebundenheit der Vernunft und dadurch auch des Willens, dem von jener verschiedene Möglichkeiten zur Wahl gelassen werden. Die sittliche Freiheit hingegen ist in Erkenntnis und Willen durch eigene Selbstbestimmung gebunden, dem göttlichen Willen nachzutrachten. Allerdings in dem einen wie in dem andern Falle soll die Freiheit gemäss der von Thomas übernommenen aristotelischen Definition aus einem inneren Prinzip entspringen, also causa sui sein, in beiden Fällen auch ein Bewusstsein ihres Zieles besitzen, dessen Wert die reflektierende Vernunft zu bemessen hätte, wobei dann in dem einen Falle sich die Vieldeutigkeit und Bedingtheit dieses Wertes, im anderen hingegen seine Unveränderlichkeit und Unbedingtheit ergeben müsste[2]). Dass nun der Wille sich dem Erkenntnisziele, das

---

[1]) S. theol. I. q. 62. a. 8. ad 3. „maior libertas arbitrii est in Angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus“. Cf. l. c. II. 2. q. 88. a. 4. ad 1.

[2]) Die wichtigsten thomistischen Definitionen der Freiheit lauten: 1. Liberum est quod sui causa est . . . ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando, et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo. De ver. q. 24. a. 1. Cf. S. c. Gent. II. 48. III. 112. — Daher unterliegt der freie Willensakt keinem äusseren Zwange, sondern muss 2. aus einem inneren Prinzip (a principio intrinseco) hervorgehen. S. theol. I. q. 105. a. 4. ad 2. Cf. II. 1. q. 6. a. 4. — 3. Dieses innere Prinzip muss ferner sich selbst bewegen, und zwar auf ein ihm bewusstes Ziel hin. S. theol. II. 1. q. 6. a. 1. Das Zielbewusstsein ist unvollkommen bei den Tieren, die wohl das Ziel, aber nicht den Grund erkennen, wohingegen die vernünftigen Wesen über das Ziel und über die Wege zum Ziel sich bewusst Rechenschaft geben können. 4. Nun ist das allgemeine Willensziel das Gute, weshalb das bewusste Streben danach „sub ratione boni“ erfolgt. Allein das Gute gliedert sich in der Welt der endlichen Dinge in eine Vielheit besonderer Güter, so dass hier der Wille nicht mehr auf ein Ziel gerichtet sein kann. Vielmehr bringt die Vernunft dem Willen die Vielheit der endlichen Willensziele zum Bewusstsein, vergleicht sie miteinander und unterzieht sie einer Beurteilung, wobei dieses Urteil frei ist (daher liberum de ratione iudicium). S. theol. I. 83. a. 1. — Dem Urteil entsprechend vollzieht auch der Wille seine Wahl zwischen den ver-

ihm das höchste Gut in der Unbedingtheit seines Wertes darbietet, zuneigt, ist aus den theologischen Voraussetzungen bei Thomas leicht zu verstehen. Dagegen stehen wir vor einem nicht aufzulösenden Rätsel, sobald wir die Frage prüfen, wie eine Willensentscheidung zustande kommen kann in den Fällen, wo die Erkenntnis den Willen über die Vielfältigkeit der endlichen Güter und über die Begrenzung des Wertes des endlichen Gutes, das er erstrebt, aufklärt. Hier, so sollte man annehmen, müsste der Wille seine Entscheidung so lange zurückhalten, bis ihm über die Beziehung dieses Wertes zum höchsten Gut, bis ihm über die Erlaubtheit seines Begehrens gemäss der Norm des göttlichen Gesetzes Klarheit geworden wäre. — Aber so dürfen wir die thomistischen Ausführungen zu diesem Punkte umschreiben: zu dieser letzten Klarheit lässt es der Wille nicht kommen. Er hält sich an das Nächstliegende, an das ihm hic et nunc dargebotene Gut und fragt nicht nach Weiterem, nach Vernunft, Regel und Gesetz. Diese Nichtberücksichtigung der Umstände und Bedingungen, unter welchen das Gut erstrebt werden darf, führt zu einem defectus der Vernunft, zu einem Irrtum über den Wert und die Erlaubtheit des erstrebten Gutes, und eben dieser Irrtum ist der Anlass der Sünde[1]). Für diese ist also die letzte Ursache ein Versagen des Intellekts und nicht ein Versagen des Willens, der als solcher immer auf das Gute gerichtet ist, so dass das Böse eigentlich ungewollt erscheint[2]). Der sokratische Grundsatz „Niemand fehlt freiwillig“ klingt

schiedenen Willenszielen frei. Als aktives Prinzip ist er nicht auf ein Ziel festgelegt, „indifferenter se habens ad multa“. (S. theol. II. 1. q. 10. a. 4.) Jedenfalls erscheint hiernach als das besondere Wesen (proprium) der Willensfreiheit die Wahl (electio). „Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere alio recusato, quod est eligere.“ S. theol. I. q. 83. a. 3. — Das Verhältnis von Vernunft und Wille bei dieser Wahl hat Thomas dahin festgelegt, dass der Wahl die durch die Vernunft vollzogene collatio und ebenso auch das Urteil auf Grund der Vergleichung vorausgeht: „Perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur.“ Daher ist der Akt, vermöge dessen der Wille ein ihm vorgestelltes Ziel erstrebt, „ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis“. S. theol. II. 1. q. 13. a. 1. Hiernach würde eigentlich nur der Urteilsakt, nicht aber der Willensakt als frei anzunehmen sein. Da sich aber beide Akte ineinanderschieben können (S. theol. I. 83. a. 4. II. 2. q. 24. a. 1. ad 3.), so besteht auch für den Willen die Indifferenz der Wahl und damit die Freiheit.

[1]) „Peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia vel errore, alioquin id quod est malum, non eligeretur ut bonum.“ S. theol. I. q. 63. a. 1. ad 4.

[2]) Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik. S. 141.

hier noch einmal, wenn auch nicht mehr mit der unangefochtenen Sicherheit wie bei dem griechischen Denker, an. — Denn schliesslich ist das Versinken in Irrtum und Sünde doch wohl auch durch einen Defekt des Willens verursacht, der seine Entscheidung vollzieht, ehe diese durch ausreichende Klärung ihrer Bedingungen genügend vorbereitet und begründet ist. Das voluntaristische und zugleich das irrationale Moment ist bei den Entscheidungen des liberum arbitrium doch stärker beteiligt, als die Ausführungen bei Thomas über diesen Punkt seiner Lehre erkennen lassen. Hier hat, wie wir sogleich sehen werden, Duns Scotus die ungeklärte Problemlage in der Freiheits- und Willenslehre seines grossen Vorgängers sehr viel schärfer erfasst und aus ihr die entsprechenden Folgerungen gezogen.

Im ganzen darf man wohl sagen, dass Thomas in seiner Behandlung des Freiheitsproblems über die aristotelischen Gedanken nicht hinausgekommen ist. Er gibt demgemäss dem liberum arbitrium eine durchaus logisch-rationalistische Grundlage. Der gedanklichen Vielfältigkeit der Motive entspricht die reale Vielfältigkeit der Handlungsmöglichkeiten, die dem Willen zur Wahl stehen. Denn auch die psycho-physischen Anlagen unterliegen ebenso wie die erworbenen Gewohnheiten dem Urteil der Vernunft [1]). Dennoch würde man zu weit gehen, wenn man die thomistische Freiheitslehre auf die Behauptung einer Suprematie der Vernunft über den Willen gründen wollte. Denn auch dem Willen hat Thomas eine so weitreichende Aktivität zuerkannt, dass man bei ihm ohne Schwierigkeit Parallelsätze zu der skotistischen Freiheits- und Willenslehre hat aufweisen können [2]). Doch zuletzt ist es die theologische Grundauffassung, die Thomas in dem einen wie in dem anderen Falle daran gehindert hat, von einer unbedingten Suprematie zu reden. Denn schliesslich sind beide, der Intellekt sowohl wie der Wille, nur als sekundäre Ursachen zu denken. Beide vermögen sich nicht selbst zu aktualisieren. Und wie die bewegende Form für den Intellekt die göttliche Wahrheit ist, zu der er hinstrebt, so der letzte Antrieb des Willens die Idee des höchsten Gutes und die in ihm begriffene Seligkeit. Daher kann die im liberum arbitrium gegebene Freiheit nicht als absolute Selbstbestimmung gedacht

---

[1]) „Etiam inclinationes subiacent iudicio rationis". S. theol. I. q. 83. a. 1

[2]) So namentlich Verweyen in dem Buche „Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik".

werden. Denn sie kann sich weder ursprünglich entfalten noch zu ihrem letzten Ziel kommen „nisi moveatur et juvetur a Deo“ [2]). Und wie Gott die ganze Schöpfung und in ihr auch den menschlichen Willen bewegt, so weist er allem Geschaffenen auch das Endziel und die Vollendung [3]). Doch dieses Endziel erreicht er nur mit Hilfe der göttlichen Gnade [4]). Nur durch sie kann die verderbte menschliche Natur geheilt, nur durch sie der freie Wille zum Handeln getrieben werden [5]). Auch für den Empfang der Gnade kann er nur durch den Anstoss Gottes vorbereitet werden [6]). Denn bekehren kann sich der Mensch zwar nur durch seinen freien Willen. Allein dieser kann sich nur dann zu Gott bekehren, wenn Gott ihn zu sich bekehrt [7]). Endlich bedarf der Mensch auch zur Beharrlichkeit im Guten des Beistandes der göttlichen Gnade [8]). Doch auch derjenige, welcher sich der göttlichen Gnade entzieht, weil er für ihren Empfang nicht befähigt ist, nimmt in der sittlichen Weltordnung die Stelle ein, die ihm von Ewigkeit her durch die göttliche Prädestination zugedacht ist. So treibt denn die Lehre von der Allwirksamkeit des göttlichen Willens als der prima causa in allem Geschehen, die Lehre von der Allwirksamkeit der göttlichen Gnade Thomas' in einen theologischen Determinismus hinein, der sich im wesentlichen nicht von dem Luthers unterscheidet. Nur glaubt unser Scholastiker daneben noch das Eisen des liberum arbitrium in der aristotelischen Begriffszange festhalten zu können und sieht dabei nicht, dass es im Feuer göttlicher Bewegung und Gnade verzehrt wird — sowie ja allerdings auch der Mensch selbst in seinen Willensakten von dem bewegenden Einflusse Gottes nichts merkt, weil Gott jedes Wesen seiner Natur gemäss bewegt und somit auch den Willen, ohne einen merkbaren Zwang auszuüben [9]).

Während bei Thomas Weltziel und Willensziel in Gott verankert sind und jede Art von Kausalität auf ihn als den ersten Beweger zurückgeführt wird, wodurch sein ganzes Weltbild in

---

[1]) S. theol. II. 1. q. 109. a. 9.
[2]) S. theol. I. q. 83. a. 1.
[3]) S. theol. I. q. 105. a. 4.
[4]) S. theol. I. q. 62. a. 2.
[5]) S. theol. II. 1. q. 112. a. 4. und q. 113. a. 3. und a. 7.
[6]) S. theol. II. 1. q. 112. a. 3. ad 1. und a. 4. und q. 112. a. 2.
[7]) S. theol. II. 1. q. 109. a. 6. unter Berufung auf Jerem. 21. 18.
[8]) S. c. Gent. III. 155.
[9]) Verweyen, „Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik.“ S. 153.

der Theologie den rationalen Abschluss erhält, demgegenüber einzelne irrationale Ansätze in der Willenslehre nicht zur Geltung kommen, ist von *Duns Skotus* der Gedanke des Irrationalen und Zufälligen schon in den Gottes- und Schöpfungsbegriff hineingetragen worden. Denn zwar nicht der göttliche Intellekt, der mit natürlicher Notwendigkeit wirkt, wohl aber der göttliche Wille muss als die Ursache des Kontingenten angesprochen werden[1]). Für ihn besteht keine Notwendigkeit die Welt zu schaffen. Er ist absolut souverän. Er wird weder durch äussere, noch durch innere Motive bestimmt, sondern bestimmt unmittelbar nur sich selbst[2]). Er ist dementsprechend die letzte, unmittelbarste Ursache allen Geschehens. Über ihn hinaus nach einem weiteren Grunde des Seins forschen zu wollen, hiesse einen Grund suchen, wo keiner zu finden ist. Auch der der Schöpfung vorausgehende Schöpfungsgedanke wirkt auf Gott nicht bestimmend und ganz gewiss nicht in der Leibnizschen Fassung als raison du meilleur, sondern nur „weil er wollte, dass dies sei, darum war es gut, dass es sei“[3]). So liegt also die Kontingenz bei ihm von Anfang an im Wesen der geschaffenen Welt. Dieser im Grundwesen der Welt angelegte Charakter wirkt sich nun auch in der Freiheitslehre bei Duns Skotus aus und begründet es, dass ihr irrationaler Voluntarismus mit ganz anderem Nachdruck in die Erscheinung tritt als bei Thomas von Aquin. Während dieser die Freiheit aus der Indifferenz des Urteils gegenüber den von der Vernunft erfassten Motiven erklärt, behauptet Duns Skotus, dass es eine solche Indifferenz des Denkens überhaupt nicht gebe, dass vielmehr die Vernunft aus gegebenen Prämissen notwendig ihre Folgerungen und Schlüsse ziehen müsse[4]). Aber der Wille, so behauptet er weiter, ist an die auf ihn einwirkenden Motive, an die dem Willensakt vorausgehenden Bewusstseinsinhalte durchaus nicht gebunden. „Nicht der Intellekt diktiert als Hauptursache (causa principalis) bei der Wahl, sondern der Wille selbst“[5]). Man kann darum das erkannte

[1]) Op. Oxon. I. dist. 39.

[2]) Report. Paris I. dist. 17.

[3]) „Tantum quia voluit hoc esse, ideo bonum fuit illud esse“. Op. Oxon. II. dist. 1. q. 2. n. 9. S. W. Kahl, „Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Skotus und Descartes“. Strassburg 1886. S. 105.

[4]) Sent. lib. II. dist. 6. q. 2. n. 11., s. auch lib. I. dist. 1. q. 4. n. 16.

[5]) „Dictamen intellectus non est principalis causa respectu electionis, sed voluntas, quae semper libera est.“ Collatio IV. n. 5. „Voluntas imperat intellectui“. Op. Oxon. n. 17. p. 411. Bei Kahl a. a. O. S. 97.

Objekt als Motiv wohl als causa sine qua non, nicht aber als causa per se, sondern nur als begleitende Ursache (causa per accidens) bezeichnen. Causa movens per se ist immer der Wille [1]).

Der Wille also ist das bestimmende Prinzip: er ist causa sui actus [2]). Er kann das gleiche Objekt sowohl wollen wie nicht wollen. Es besteht für ihn keine Nötigung auch gegenüber verschieden gewerteten Willenszielen. Er kann jedem Gute zustimmen, dem grösseren wie dem geringeren [3]). Die Indifferenz des Willens geht bei Duns Skotus so weit, dass er die possibilitas ad utrumque auch dann besitzt, wenn für ihn in demselben Augenblick und unter völlig gleichen Bedingungen konträr oder kontradiktorisch Entgegengesetztes zur Wahl steht [4]). Denn nicht die bei dem Willensakt mitbeteiligten Bedingungen entscheiden, sondern der Wille [5]) „nach freier — doch nicht unvernünftiger Willkür". Wie seine Entscheidung fallen wird, lässt sich darum vielleicht mit Wahrscheinlichkeit, doch nie mit unbedingter Gewissheit voraussagen.

Doch die Freiheit, die der Wille gegenüber den ihn antreibenden Motiven bewahrt, ist ein Ausfluss der unbedingten Suprematie, die ihm überhaupt im Gefüge des geistigen Lebens zukommt [6]). Von ihm geht die Überlegung aus, die ja zwecklos wäre, wenn alles „unvermeidlich" geschähe [7]). Er lenkt ebenso auch die Aufmerksamkeit, indem er den Verstand von dem einen Objekt ablenkt und auf das andere richtet [8]), oder indem er auch die auf ein bestimmtes Objekt gerichtete Aufmerksamkeit verstärkt. So erscheint die Willensfreiheit bei Duns Skotus als sichere Erfahrungstatsache, die sich bei ihm persönlich gerade auch in der Erprobung der mönchischen Gehorsams-

---

[1]) Op. Oxon. n. 21. p. 887. Bei Kahl S. 87, Anmerkung 1.

[2]) Sent. lib. II. dist. 7. q. 1. n. 5. Gleichartige Wendungen finden sich bei Thomas, nur dass bei ihm nicht der Wille, sondern der Intellekt als Ursache der Freiheit erscheint. S. theol. II. 1. q. 6. a. 2. ad 2. und S. theol. I. q. 83. a. 1.

[3]) Sent. lib. I. dist. 1. q. 4. a. 16.

[4]) L. c. I. dist. 39. q. 5. n. 16.

[5]) „Notandum eam potentiam dici liberam, quae omnibus praerequisitis positis operari potest et non operari." disp. III. sect. XV. u. 1. Vgl. zu diesem Abschnitt: Verweyen a. a. O. S. 193 f.

[6]) Vgl. hierzu die Charakteristik der skotistischen Erkenntnislehre im Grundriss der Geschichte der Philosophie von Joh. Ed. Erdmann, 4. Aufl., besorgt von B. Erdmann. 1896. S. 456 f.

[7]) Gent. lib. I. dist. 25. q. 1. u. 22.

[8]) Op. Oxon. II. dist. 42. q. 4. u. 5. B. Kahl a. a. O. S. 98.

pflicht bewährt[1]). Setzt doch auch die heilige Schrift die Möglichkeit sich für das Gute wie für das Böse zu entscheiden und damit die Freiheit des Willens allenthalben voraus.

Schliesslich aber glaubt Duns Skotus seinen Indeterminismus noch durch folgende Überlegung stützen zu können[2]). Alle natürlichen Ursachen sind auf bestimmte Wirkungen, die sich durch sie vollziehen, angelegt. Nun aber gibt es neben den natürlichen auch kontingente oder freie Ursachen, wie aus der Überlegung über ihren Vollzug erhellt. Denn diese Überlegung erübrigte sich, wenn dieser Vollzug von vornherein in einer bestimmten Richtung feststünde. Kontingent ist also das, was bei gleicher Ursache sowohl geschehen wie auch nicht geschehen kann. Der Grund hierfür muss in der Ursache selbst liegen, die den Charakter einer „unbestimmten" Ursache hat und dementsprechend sich gegenüber entgegengesetzten Wirkungen indifferent verhält, d. h. die gleichzeitige Möglichkeit zulässt, sich in dieser oder jener Richtung aus sich selbst zu bestimmen[3]). — In diesem Sinne kann als causa sui nur der Wille gelten, der demgemäss als Ursache des Kontingenten anzusprechen ist. Der Wille selbst aber kann als letzte Ursache nicht mehr erklärt, sondern muss als Prinzip des Geschehens, über das hinaus nicht mehr gefragt werden kann, angesehen werden[4]). Als ein solches kontingentes Prinzip ist er, wie wir schon zu Beginn unserer Darstellung der skotistischen Willenslehre sagten, von dem gleichfalls kontingenten Willen Gottes geschaffen worden. — Dass schliesslich bei solcher Betonung der Selbstverantwortung des menschlichen Willens die Gnadenlehre des Duns Skotus einen pelagianisch gefärbten Charakter erhält, ist nicht zu verwundern. Die Mitteilung der göttlichen Gnade, insbesondere der „virtutes infusae", erfolgt nicht ohne unser Zutun. Christus ist die Türe und eröffnet den Zugang

---

[1]) Man vergleiche hierzu die Anektode über die Abberufung des Duns Skotus durch den Ordensgeneral Gonsalvus von Paris nach Köln. Zufällig befand sich Duns Skotus in einem Ort in der Umgebung von Paris auf einem Ausflug, als er den Befehl des Generals erhielt. Er verliess ihn sofort und trat seine Reise an, ohne Paris noch einmal zu berühren, seine Schriften zu ordnen oder von seinen Brüdern Abschied zu nehmen. Redencykl. f. grot. Theol. 2. Aufl. 1878. S. 735.

[2]) Kahl a. a. O. S. 80 f.

[3]) „Causa indeterminata ad alterutrum oppositorum." Lib. Sent. II. 25. q. 1. n. 21.

[4]) S. Verweyen a. a. O. S. 194 f.

zum Heile; aber nicht die Türe bringt hinein, sondern das Hineintreten[1]). Nur der Erweis der göttlichen Barmherzigkeit geht von Gott aus; bei dem Vollzug seiner Gerechtigkeit entscheidet auch die Tat des Menschen[2]). Nicht einmal der Gedanke ist unmöglich, dass der Mensch durch sein moralisches Leben selig werde. Nur nach dem einmal geordneten Lauf der Dinge, d. h. nach dem von Gott festgelegten Heilsratschluss, ist das nicht angängig[3]).

Beschränkt sich nun das Ergebnis der von Duns Skotus ausgesprochenen Willenslehre sowie der aus ihr gezogenen Folgerungen nur auf eine „formelle Verschiedenheit" von der in der Formulierung, wie wir zugestehen müssen, oft fast gleichlautenden Lehre des Thomas von Aquin, so dass jeder der Denker zwar im Ton und in der Grundstimmung bei der Behandlung unseres Problems sich anders geartet erweise, in der Sache aber sich von den gleichen Überlegungen leiten lasse[4])? Ich glaube kaum, dass sich diese von Verweyen vertretene Ansicht halten lässt. — Auch die geschichtliche Auswirkung der Lehre vom liberum arbitrium und von der Gnade bei beiden Denkern spricht gegen sie. Entscheidend aber scheint mir die Tatsache, dass bei Duns Skotus die Kontingenz des göttlichen Willens die letzte Ursache für das Vorhandensein kontingenter Ursachen in der Welt ist, eine Lehre, die Thomas ganz gewiss abgelehnt haben würde. Schliesslich merkt man bei diesem immer wieder, dass den voluntaristischen Äusserungen ein intellektualistischer Bremsschuh vorgeschoben ist, der ihre ungehemmte Bedeutung nach der einen oder anderen Seite einschränkt, während Duns Skotus das Rad des Willens, zwar auf der vom Intellekt gewiesenen Strasse, doch nach allen Seiten frei laufen lässt, so dass man die Richtung, in der es sich bewegen wird, nie voraussagen kann.

Nur einem Scholastiker sei in unserer Frage noch kurze Aufmerksamkeit geschenkt, dem Erzbischof von Canterbury *Thomas Bradwardinus*[5]). Mit stärkster Betonung hat er den Gedanken der Allwirksamkeit Gottes hervorgehoben. Die Ab-

---

[1]) Op. Oxon. III. dist. n.
[2]) Report. Paris. IV. dist. 46.
[3]) L. c. d. 49. q. 11.
[4]) S. Verweyen a. a. O. S. 188 f.
[5]) Zum Folgenden s. Verweyen a. a. O. S. 206 ff. Ebendort die Zitate aus de causa Dei. London 1618.

hängigkeit des menschlichen Willens ist eine durchgreifende. Er kann keinen Akt setzen ohne ihn. Trotzdem ist diese Abhängigkeit keine erzwungene, sondern eine dem eigenen Trieb und der freien Entschliessung des Menschen entsprechende. Ja, wo der Mensch sich ihrer bewusst ist, umgibt sie seinen Willen wie eine schützende Mauer und bewahrt ihn vor dem Bösen. Diese übrigens auch von Thomas von Aquin ausgesprochenen Gedanken bewegen sich im Geleise der religiösen Auffassung, deren letzter Ursprung im Stoizismus zu suchen ist. — Daneben hat Bradwardinus versucht, der Willensfreiheit eine genauere Umgrenzung zu geben. Sie hebt sich ab von der Notwendigkeit natürlicher Ursachen, ferner von der necessitas fatalis, die unter dem Einfluss der Gestirne die psycho-physische Konstitution des Menschen und somit seinen angeborenen Charakter bedingt und endlich von dem Zwang, den ein anderer psychischer Vorgang, etwa ein vom Intellekt vollzogenes Urteil, auf sie ausüben könnte. — Positiv beruht die Freiheit auf dem liberum arbitrium, das durch die Vernunft des Menschen gewährleistet ist und ihm die Möglichkeit gibt, das als gut Erkannte mit freiem Willen auszuführen. — Es zeigt sich auch hier, dass eine selbständige Fortbildung der Lehre vom freien Willen in der späteren Scholastik nicht mehr erfolgt ist. Das Problem verkümmerte in der Studierstube.

Und doch haben die von seiner Tiefe ergriffenen Geister auch im Mittelalter gewusst, dass es sich hier um eine Frage handelt, die von dem Menschen eine letzte Entscheidung fordere. Zeugnis dafür bietet uns die grosse Dichtung Dantes. „Du hast mich aus der Knechtschaft zur Freiheit geführt“, bekennt er am Ende seiner Himmelfahrt der Führerin Beatrice [1]). Und ist nicht der tiefe Sinn des göttlichen Gedichtes, dass die Vernunft den Menschen zunächst zur Erkenntnis der Abgründe und Leidenschaften in seinem Inneren befähige, deren äusseres Spiegelbild die Höllenkreise zeigen, und dass dann schon unter der Berufung der Gnade der Weg der Selbstüberwindung und Läuterung zu der Stufe sittlicher Befreiung führt, auf der der Mensch keiner fremden Weisung mehr bedarf, sondern seinem Willen selbst das Gesetz gibt? — Doch diese ganze Entwicklung bedarf der Mitwirkung des freien Willens, der, wenn auch nach

---

[1]) Parad. XXXI. 85. „Tu m' hai da servo tratto a libertate.“

hartem Kampfe, zum vollen Siege gelangen soll und zugleich eine grössere Kraft und eine bessere Natur gewinnt[1]). Allerdings auch dieser geläuterte Wille wird sich in der Verklärung und Seligkeit des Paradieses seiner selbst entäussern und im göttlichen Willen untergehen. Seine Liebesmystik nähert hier Dante neuplatonischen Gedanken. Aber ein anderes ist die religiöse Vollendung, in der der Mensch Gott und nur Gott gewinnt, und ein anderes die sittliche Vollendung, zu der er sich mühsam — von der Vernunft geleitet — erheben soll und die ihre Krönung in der Freiheit findet. Nur der Mensch, der diese höchste sittliche Stufe errungen, ist damit „rein und bereit zum Aufstieg zu den Sternen“[2]). Mit diesem Gedanken hat Dante dem ethischen Humanismus und zugleich der Willensfreiheit ihre Stelle im Reiche der göttlichen Gnade gewiesen. Er hat damit jene sittlich-religiöse Grundauffassung vertreten, die man mit Recht als katholischen Synergismus bezeichnet hat.

V.

Wer auf die theologische Entwicklung zurückblickt, die wir im vorangehenden Abschnitt umschrieben haben, der steht unter dem Eindruck, dass die Gedanken der mittelalterlichen Theologen auf zwei Lebenskreise hinweisen, in denen sich die Freiheit des Menschen bewähren und vollenden soll. In dem einen steht er unter dem Einfluss der Natur und der Gestirne und soll nun durch die Vernunft und die Entschliessung des vernünftigen Willens befähigt werden, sich der Notwendigkeit, die ursprünglich diese irdische Welt beherrscht, zu entheben. Die Vernunft ermöglicht also die Vielfältigkeit der Lebensziele, die Wahl des Willens zwischen ihnen, und gewährleistet damit die Freiheit des liberum arbitrium, die immer wieder erprobt werden muss und soll. In dem anderen Lebenskreis steht der Mensch unter dem Einfluss der Gnade und gewinnt damit ein höheres Tugendleben, das der virtutes infusae, und eine höhere Freiheit, die aus göttlichem Gnadenantrieb mit unbedingter Sicherheit das Gute wählt oder tut. Das Endziel, zu dem diese Freiheitsstufe uns führen soll, ist das „non posse peccare“ der Seligen. Doch dieses Endziel bleibt für den Menschen, solange

---

[1]) „A maggior forza ed a miglior natura.“ Purgat. XVI. 79.
[2]) Purgat. XXXIII. 145.

er auf Erden wandelt, in Hinsicht auf seine Erreichbarkeit dauernd in Frage gestellt. Denn die Seele des Menschen bleibt wandelbar und das liberum arbitrium kann sich immer wieder der Gnade entziehen[1]). Die Kräfte des Menschen reichen zur Beharrlichkeit im Guten nicht aus. Um in dieser zu bestehen, bedarf es eines besonderen göttlichen Gnadenbeistandes[2]). So kommt in den Prozess der Heilsverwirklichung durch die Mitgeltung des menschlichen Willens beim Empfang der göttlichen Gnade ein unsicherer Zug hinein. Für eine Natur, die auf die Unbedingtheit der religiösen Gewissheit drängte und zugleich die Bedingtheit aller menschlichen Leistung empfand, mussten sich hier Anstösse allerschwerster Art ergeben. Wie war jene aufrechtzuerhalten, wenn diese immer wieder erdrückend in die Erscheinung trat? — Die kirchliche Praxis ging allerdings an dieser Frage mit der oberflächlichen Sicherheit vorüber, die sie durch den Besitz der „guten Werke", die Wirksamkeit der Sakramente und durch den Gnadenschatz der Kirche ihr eigen zu nennen glaubte, bis der religiöse Radikalismus Luthers diese Sicherheit zerbrach.

Sein neuer, aus den Briefen des Paulus gewonnener Glaubensbegriff räumte mit aller menschlichen Mitwirkung beim Heilsprozess auf. Die menschliche Leistung, auch die Entscheidung des liberum arbitrium, verliert für ihn jede Bedeutung. Er stellt den Menschen nur noch in das Licht der in Christus vollzogenen göttlichen Gnadentat. Die religiöse Heilsgewissheit, einst so fragwürdig, jetzt aber so unbedingt gewiss, ist nur möglich, weil im Glauben Gott allein wirkt, rechtfertigt und beseligt. An dieser neuen Lehre aber musste sich nicht nur die gewöhnliche kirchliche Praxis, einschliesslich der Ablasshändler, stossen, die ihren ganzen kirchlichen Heilsapparat in Frage gestellt sahen, sondern auch die kirchlichen Humanisten, die Theologen wie die theologisierenden Philologen, die wie Erasmus das Christentum als einen religiös verklärten Humanismus deuteten. Mit Luther über den Missbrauch des Ablasses oder über die Verwaltungspraxis der römischen Kurie zu streiten, wäre ihm nie eingefallen, aber hier ergab sich für ihn ein Gegensatz zur Grundeinstellung Luthers, die in seiner ganzen Natur, in seiner wissenschaftlichen Vergangenheit und

[1]) Thomas von Aquin. S. theol. III. q. 63. a. 5. ad 1.
[2]) S. c. Gent. III. 155.

in seiner Bewertung des Menschlichen überhaupt verwurzelt war [1]). Hier konnte er mit gutem Gewissen nicht nur die Sache, d. h. einen Lehrsatz der scholastischen Schultheologie verteidigen, sondern zugleich seine Persönlichkeit. Denn für den reflektierenden Gelehrten war die Reflexion die Grundhaltung des ganzen Lebens. Alle Behauptungen kritischer Erwägung zu unterziehen und dann die Entscheidung zu treffen, war ihm eine selbstverständliche Forderung wissenschaftlicher Betätigung. Dementsprechend musste ihm der Begriff des liberum arbitrium einfach als die gegebene Form erscheinen, in der sich nicht nur die Entscheidungen des wissenschaftlichen und des religiösen Denkens, sondern die Entscheidungen des Lebens überhaupt vollzogen. Er glaubt in diesem Begriff ein Grundrecht des Gelehrten, mehr noch ein Grundrecht aller Menschlichkeit zu verteidigen. Luthers religiöser Radikalismus, sein gegen die Vernunft gerichteter Glaubenstrotz war ihm in seinem ganzen Wesen unbegreiflich. — Luther empfand seinerseits, dass Erasmus sein religiöses Grundprinzip — die absolute Souveränität Gottes — bekämpfe, und dass er es hier mit einem geistigen Widersacher zu tun habe, der ihm „an die Kehle sprang“ [2]). Nicht, dass er besorgt gewesen wäre, sich seines Gegners zu erwehren, im Gegenteil, in seinem Angriff erblickt er den gern benutzten Anlass, diese Grundfrage aller Theologie nach allen Seiten zu erörtern und dabei in ungehemmtem Gedankenstrom gleichsam als Anwalt der göttlichen Gnade gegenüber menschlicher Anmassung aufzutreten. Denn „für den Christen ist es heilsam und notwendig zu wissen, ob der Wille etwas oder nichts vermag in den Dingen, die das Heil betreffen. Hier liegt der Knotenpunkt unserer ganzen Disputation [3]).“ Denn solange wir nicht wissen, wie sich der freie Wille zur göttlichen Gnade verhält, wissen wir nichts von den christlichen Dingen. Ja, ohne Klarheit über diese Frage „Deum ipsum ignoro“ [4]).

---

[1]) Vgl. hierzu die Schilderung in F. von Bezolds Geschichte der deutschen Reformation. S. 396.

[2]) De servo arbitrio p. 292. Ich zitiere nach dem Abdruck dieser Fundamentalschrift Luthers zur Willensfrage in der Auswahl von Luthers Werken, herausgegeben von O. Clemen. Gelegentlich ist die Übersetzung von Scheel zu Rate gezogen. — Erasmus „diatribe sen collatio de libero arbitrio“ erschien 1524. — Luthers Gegenschrift wurde erst im Dezember 1525 vollendet.

[3]) De servo arbitrio, p. 106.

[4]) L. c. p. 107.

Die grundsätzliche Auffassung des Erasmus spiegelte sich nun in der Definition: „Unter Willenfreiheit verstehen wir hier die Kraft des menschlichen Willens, vermöge deren sich der Mensch dem zuwenden kann, was ihn zum ewigen Heile führt, oder aber sich davon abwenden kann[1]." Dieser Erklärung begegnet Luther mit der ausschliesslich das göttliche Recht betonenden Behauptung: Die Willensfreiheit „bezeichne nur eine göttliche Eigenschaft und eine göttliche Kraft[2]." Dem Menschen in göttlichen Dingen dieses Vorrecht zuzuschreiben sei unmöglich. Man nenne doch keinen Knecht frei, der unter dem Befehl seines Herrn handle. Noch viel weniger könne man einen Menschen oder einen Engel frei nennen, die unter Gottes allmächtiger Herrschaft nicht einen Augenblick aus eigener Kraft bestehen könnten[3]. Schon hier ist deutlich, dass Luther die Freiheit als ein ausschliessliches Prädikat der göttlichen Allmacht auffasst. Nur unter dieser Voraussetzung kann die Frage entschieden werden, ob der Mensch im Verhältnis zu Gott freien Willen habe, so dass Gott ihm gehorchen und tun müsse, was der Mensch wolle, oder ob nicht vielmehr Gott über den Menschen freies Verfügungsrecht habe, so dass dieser nur wollen und tun könne, was Gott wolle und nichts vermöge ausser dem, was jener wolle und tue[4]. Luthers ausschliesslich religiöse Einstellung in unserer Frage lässt für ihn die Behauptung des Erasmus geradezu sinnlos erscheinen, der freie Wille bewege sich nicht nur aus eigener Kraft, sondern wende sich auch dem Ewigen zu, d. h., so erläutert Luther diesen Satz, er wende sich Dingen zu, die seinem Verständnis entzogen wären[5]. Denn wenn er über die geschaffenen Dinge keine Gewalt habe, wie könne er Anteil haben an der Allmacht des Schöpfers[6]?

Doch nicht nur Gottes Allmacht, auch seine Allwissenheit vernichte die Annahme eines liberum arbitrium für den Menschen. Im Vorherwissen Gottes gibt es nichts Zufälliges, weil

---

[1]) Erasmus Diatribe de lib. arbitr. op. Leyden 1706. Bd. 9. S. 1220. F. «Porro liberum arbitrium hoc loco sentimus vim humanae voluntatis, qua se possit homo applicare ad ea quae perducunt ad aeternam salutem, aut ab iisdem avertere".

[2]) De servo arbitrio. p. 154. Cf. 127.

[3]) L. c. p. 151.

[4]) L. c. p. 285.

[5]) L. c. p. 154. Cf. die Bemerkung p. 262 über die Blindheit der Vernunft „in cognitione pietatis".

[6]) L. c. p. 244.

er alles mit unveränderlichem, ewigem und unfehlbarem Willen voraussehe, anordne und vollziehe. Gottes ewiger Wille und seine unveränderliche Voraussicht bedingen sich hier gegenseitig[1]) Die Sätze, in denen Luther die unbedingte Souveränität Gottes, seine Suprematie über alle geschöpflichen Ursachen betont, klingen so, als wären sie von Duns Skotus übernommen. „Nicht weil er so wollen muss oder musste, ist, was er will, das Rechte, sondern im Gegenteil: weil er es so will, darum muss, was geschieht, das Rechte sein[2])." Er gibt also allen Dingen Regel und Gesetz. Doch während nun Duns Skotus die Kontingenz des geschöpflichen Willens schon in den göttlichen Willen vorverlegt, lässt Luther gerade umgekehrt die starre Unabänderlichkeit des göttlichen Willens nun auch im Willen des Menschen sich auswirken. „Alles, was geschieht und alles, was wir thuen, auch wenn es uns veränderlich und zufällig zu geschehen scheint, geschieht in Wahrheit doch notwendig und unabänderlich, sobald man auf den Willen Gottes schaut[1])." Denn dieser kennt keinen Zufall und keine Veränderlichkeit. Es besteht ein ewiges Vorherwissen und ebenso eine ewige Vorherbestimmung in Hinsicht auf das letzte Schicksal des Menschen. Sein persönlicher Wille ist hierbei völlig passiv[3]). Diese Passivität äussere sich als Notwendigkeit zu sündigen, solange Gottes Gnade in ihm nicht wirksam sei[4]). Wenigstens ist das sein sittlicher und religiöser Zustand, seitdem er durch die Erbsünde seine Freiheit verloren hat: er muss jetzt sündigen und das Böse wollen[5]). Die Willensfreiheit ist zu einem leeren Wort geworden. Trotzdem könne bei dieser Nötigung nicht von einem Zwang (coactio) gesprochen werden, da sie durchaus der eigenen Neigung und dem Handlungswillen der Menschen entspreche. Hier mit seinen eigenen Kräften eine Änderung herbeizuführen, stehe dem Menschen nicht an. Er kann gar nicht anders. Das zeige sich insbesondere dann, wenn er auf Widerstand stosse. „Frage nur die Erfahrung, wie wenig die sich überreden lassen, die aus Neigung an irgend einer Sache

---

[1]) L. c. p. 108.

[2]) L. c. p. 208.

[3]) L. c. p. 129. „In rebus quae pertinent ad salutem vel damnationem, non habet liberum arbitrium, sed captivus subjectus et servus est, vel voluntatis Dei, vel voluntatis Satanae". Cf. p. 278.

[4]) L. c. p. 127. — p. 235 unter Berufung auf Is, 40, 2. ff M „liberum arbitrium suis oiribus nihil nisi militiam peccati exercere posse".

[5]) L. c. p. 160.

hängen!“ Hier begegnen wir einer der ganz seltenen Äusserungen, durch die Luther seinen Willensdeterminismus auch psychologisch zu begründen sucht. — Im ganzen aber liegt eine solche Betrachtungsweise ganz ausser dem Gesichtskreis des Reformators. Er begegnet dem Problem nur mit dogmatischen Sätzen und zieht unbarmherzig aus diesen seine Folgerungen. Die Tugenden der Heiden, das Beste in der Philosophie und alles an den Menschen Hervorragende, wird zwar von den Menschen ehrbar und gut genannt, dient aber dem Reiche Satans und ist gottlos und ruchlos [2]).

Ebenso schroff wie dieses Urteil ist die weitere Ausgestaltung seiner deterministischen Lehre. Hiernach erscheint der menschliche Wille ohne sein eigenes Zutun an die ihn beherrschende Macht, sei diese nun Gott oder der Satan, ausgeliefert [3]). Wie ein Reittier muss er gleichsam den einen oder andern tragen und dahin gehen, wo diese ihn hinführen. Ja, wie Luther dann, den Gedanken dieses naiven Bildes noch weiter ausführend, sagt, streiten sich Gott und der Teufel um den Besitz des menschlichen Willens. Allein auch diese recht massive Vorstellung deckt nach Luthers eigener Meinung noch nicht die letzten Dunkelheiten auf, hinter denen sich dieses Problem verbirgt. Auch diese zu erhellen hat er sich bemüht, unter Ausnützung scholastischer, insbesondere thomistischer Gedanken. Um seine Auffassung zu verdeutlichen, wollen wir die Konturen seiner Gedanken möglichst mit seinen eigenen Worten umschreiben. Auch Satan und der Gottlose sind nicht durch die Sünde zum Nichts geworden. Sie haben einen Überrest der Natur, die sie einst als Geschöpf und Gottes Werk besassen, behalten, und diese ihre Natur ist nicht weniger der Allmacht und der Wirkung Gottes unterworfen wie die aller andern Kreaturen und Werke Gottes. Sofern nun Gott in allen anderen alles bewegt und wirkt, ist er notwendigerweise auch Ursache der Bewegung und Wirkung im Satan und im Gottlosen. Er wirkt aber in ihnen nun so, wie sie sind und wie er sie vorfindet, d. h. da sie verkehrten und bösen Sinnes sind, so werden sie zwar durch jene Be-

---

[1]) L. c. p. 125. „Interroga experientiam, quam sint impersuasibiles qui affecti aliqua re inhaerent“.

[2]) L. c. p. 241 und 277 f.

[3]) L. c. p. 126.

wegung der göttlichen Allmacht mitgerissen, können aber nur Verkehrtes und Böses tuen (sowie ein Reiter beim Antrieb eines lahmen Pferdes dessen Lahmen nicht verhindern kann[1]). Hieraus ersieht man, „dass Gott, wenn er in den Bösen und durch die Bösen wirkt, zwar Böses geschieht, doch Gott selbst nichts Böses tuen kann, auch wenn er Böses durch Böse geschehen lässt, weil er selbst als (wesensgemäss) Guter nicht böse handeln kann. Doch bedient er sich der Bösen gleichsam als solcher Instrumente, die seinem Bewegungsantrieb nicht ausweichen können[2]). Der Fehler liegt also an den Instrumenten, die Gott nicht unbenutzt lässt, sodass Böses geschieht, zu dem Gott selbst seine Bewegung hergibt, so wie ein Handwerker mit schlechtem Handwerkszeug schlecht arbeitet[3]). Es spricht für die Unbedingtheit von Luthers Gottesglauben, dass ihm die Fragwürdigkeit der in vorstehenden Bildern geschilderten Situation überhaupt nicht bewusst wird. Indem er das religiöse Grundverhältnis von Gott aus zu erfassen glaubt, indem er aus dem Wesen Gottes, aus seinem ewigen Vorherwissen, aus seinem ewigen Ratschluss das Schicksal des Menschen bestimmt sein lässt, verliert dieser bei der Gestaltung seines Schicksals jedes eigene Recht und jeden eigenen Willen. Auch vor den äussersten Folgerungen hat hier Luthers entschlossener Determinismus nicht zurückgeschreckt: „Wenn Gott vorher wusste, dass Judas sein Verräter sein werde, so musste Judas notwendig zum Verräter werden, und es lag nicht in Judas Hand... anders zu handeln oder den Willen zu ändern, wobei er freilich diese Tat mit Willen vollbrachte und nicht gezwungen, aber dieses Wollen war Gottes Werk, weil seine Allmacht es bewegte sowie auch alles andere[4])“. Judas Schicksal aber ist vorbildlich für jeden: „Es steht nicht bei uns, Gottes Willen zu ändern, noch viel weniger ihm zu widerstehen, — will er unsere Verhärtung, so werden wir durch seinen Willen zur Verhärtung ge-

---

[1]) Der Gedanke, dass Gott die allbewegende Ursache sei, ist ebenso thomistisch wie das erläuternde Beispiel, das sich — wenn auch in etwas anderer Fassung — bei Thomas findet. S. c. Gent. III. 31 u. 162. S. oben.

[2]) L. c. p. 204. „Malis tamen instrumentis utitur, quae raptum et motum potentiae suae non possunt evadere.“ Auch das hier zugrunde liegende Bild ist thomistisch. S. theol. II. 1. q. 6. a. 1. ad 3. „Natura est quoddam instrumentum Dei moventis.“ Cf. l. c. q. 1. a. 2.

[3]) Ebenfalls ein thomistischer Vergleich. S. c. Gent. III. 71.

[4]) L. c. p. 211.

zwungen, ob wir nun wollen oder nicht [1]).“ Mit entschlossener Unbeugsamkeit lehrt Luther demgemäss eine doppelte Prädestination. Gottes ewige Liebe und ewiger Hass haben schon vor Erschaffung der Welt bestimmt, ohne Rücksicht auf unser Verdienst und das Werk des freien Willens, was mit uns geschehen soll, und alles geschieht in uns notwendig entsprechend dem, was er von „Ewigkeit her liebt oder nicht liebt [2])“. Die Vernunft will es allerdings nicht begreifen, dass Gott einen Menschen verstocken oder dem Verderben überlassen kann. Doch der Glaube urteilt hierüber anders, der an Gottes Güte festhalten würde, auch wenn er alle Menschen verloren gehen liesse [3]). Wir müssen uns also in den Gedanken ergeben, dass es in Gott einen unerforschlichen Willen gibt. Was aber jener will, warum und wieso, das soll man nicht fragen, nicht zu wissen wünschen, nicht darum sorgen oder es berühren, sondern es nur in Ehrfurcht anbeten [4]).“

Die völlige Willensohnmacht steht also für Luther fest. Im Grunde gibt es gar keinen Willen. Was man mit diesem Wort bezeichnet, ist beim Menschen so wenig etwas Wirkliches wie beim Stein oder bei einem Stück Holz, die auch aus eigener Kraft niederfallen, durch fremde Kraftwirkung aber in die Höhe geschleudert werden können [5]). Dementsprechend kann denn auch von einer Mitwirkung des Willens beim Heilswerke nicht geredet werden. Würde man die Entscheidung, ob er die Gnade annimmt oder nicht, dem freien Willen überlassen, so würde dadurch Gott der Kraft und der Weisheit bei der Auswahl beraubt, er würde zu einem Idol des Glücks, durch dessen

---

[1]) L. c. p. 212. „Non est in manu nostra eius voluntatem mutare, multo minus resistere, quae nos vult induratos, qua voluntate cogimur esse indurati, velimus, nolimus.“ — Cf. p. 216. und 218. S. auch p. 204. „Omnipotentia Dei facit, ut impius non possit motum et actionem Dei evadere, sed necessario illi subjectus paret.“ Im 17. Jahrhundert hat der Calvinist Geulincx für diese Lehre die philosophische Formel gefunden: „Absolutae illi, verae et rigidae Dei voluntati parere velle est actum agere: velis, nolis, parebis, sicut et res omnes necessario parent.“ Ethica I. § 2. 2. Cf. l. c. sect. II § 8.

[2]) „Omnia que necessario in nobis fieri, secundum quod ille vel amat vel non amat ab aeterno.“ P. 221 unter Berufung auf Röm. 9. 13.

[3]) L. c. p. 155.

[4]) „Quid vero, cur et quatenus illa (voluntas Dei) illa velit, hoc prorsus non licet quaerere, optare, curare et tangere, sed tantum timere et adorare.“ P. 178. Cf. p. 207 und p. 291.

[5]) L. c. p. 155.

Willen alles aufs Geratewohl geschähe[1]). — Wie kann überhaupt die Gnade „res illa coelestis“ in unsere Hand gelegt sein[2])? — Wer also den freien Willen behauptet, der verleugnet Christus[3]). Die Berufung des Erasmus auf das mosaische Gesetz, auf die sittlichen Forderungen und Ermahnungen des neuen Testamentes, die doch zu ihrer Erfüllung den freien Willen voraussetzten, werden von Luther mit dem paulinischen Gedanken abgewiesen, dass „das Gesetz den Menschen darüber belehre, was er solle, nicht aber darüber, was er könne, damit er so zur Erkenntnis seiner Sünde gelange, nicht aber glaube, er besitze irgend eine Kraft“[4]). — Gleiches gilt nach seinen Ausführungen für das neutestamentliche Gebot der Liebe[5]). — Dahingegen wird dort, wo Gott in uns wirkt, unser Wille nicht gezwungen, sondern aus eigenem Antrieb und aus eigener Neigung das wollen und tuen, was Gott will. Denn des Menschen Wille und Gottes Wille sind, wenn dieser wirkt, nicht von einander geschieden. Luther hat hier von seinen theologischen Voraussetzungen aus die Lehre Spinozas vorausgenommen, die dann allerdings bei diesem eine typisch intellektualistische Formulierung erhalten hat, dass die Liebe des Geistes gegen Gott ein Teil der unendlichen Liebe ist, mit der Gott sich selbst liebt[6]). — In der Tat bildet die Allwirksamkeit Gottes in Schöpfung und Erlösung das Grundprinzip in Luthers religiöser Weltanschauung. Gott schafft und erhält uns ohne unser Zutuen — aber er wirkt in uns nicht ohne uns, weil er uns zu dem Behuf geschaffen hat, dass er in uns wirke und wir mit ihm mitwirkten, mag das nun geschehen ausser seinem Reiche, vermöge seiner allumgreifenden Allmacht oder innerhalb seines Reiches, vermöge der besonderen Kraft seines Geistes. — Aber auch die Wiedergeburt und der Eintritt in das Reich Gottes, weiter das Verharren in ihm ist ausschliesslich Wirkung des göttlichen Geistes in uns, „der uns ohne unser Zutuen in neue Geschöpfe verwandelt und als solche erhält“. — Und doch kann man nicht sagen, dass er ohne uns wirke, da er uns ja

---

[1]) L. c. p. 200.
[2]) L. c. p. 244.
[3]) P. 281.
[4]) L. c. p. 168.
[5]) L. c. p. 173.
[6]) Spinoza, Ethik V. prop. 36. und demonstrativ. „Mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.“

gerade zu dem Zwecke neu geschaffen hat und erhält, dass er in uns wirke und wir mit ihm[1]). „So predigt er durch uns, erbarmt sich der Armen und tröstet die Betrübten.“ — Aber, so fragt Luther am Ende dieser Erörterung: „Was wird hier dem freien Willen beigemessen? Oder was wird ihm zu tuen überlassen, wenn nicht nichts? — Ja wirklich, nichts!“

Gerade diese schroffen Formulierungen lassen uns Luthers letzte Meinung über die Willensfrage deutlich erkennen. Nach dem Sündenfall erscheint der Mensch entseelt, ohne freien Willen und keiner guten Tat mehr fähig. Erst durch den Glauben gewinnt er die rechte Gotteserkenntnis und den rechten Willen zurück, aber beides als Wirkung des göttlichen Geistes, der sich im Menschen so auswirkt wie die Seele als Formprinzip des Leibes nach scholastischer Lehre: sie bewegt ihn und gestaltet in Verbindung mit ihm die verschiedenen seelischen Potenzen, Erkenntnis und Willen. Wie aber die Seele sich des Leibes bedient, so Gott des Menschen. Er allein ist in ihm wirkendes, bewegendes, wollendes Prinzip. — Nun könnte man jedoch mit Recht den Einwand erheben, dass Luther an einer solchen philosophischen Ausdeutung der von Gott auf den Menschen überströmenden Wirkung seiner Willens- und Gnadenmacht nichts gelegen gewesen sei. Das religiöse Mysterium, das sich in dieser Macht offenbart habe und vom Gläubigen immer wieder erlebt werde, sei der einzige Ausgangspunkt für eine Betrachtung des Verhältnisses Gottes zum Menschen[2]). Vom Menschen, seiner Subjektivität, seinem freien Willen in diesem Zusammenhang zu reden, sei eine Minderung des göttlichen Rechtes und eine Verschleierung der Tatsache, dass Gott allein Schöpfer, Erhalter und Erlöser des Menschen sei. Darum müsse der Mensch die moralische und zugleich die reale Wirkungsunfähigkeit seines Willens erkennen. In herber Grösse stehen diese Gedanken vor uns. Sie nehmen dem Menschen alles, um Gott allein die Ehre zu geben.

Allein die Frage scheint mir trotzdem geboten, ob der Gottesgedanke, der für Luther wie für Calvin der Ausgangs-

---

[1]) L. c. p. 253. „Sed non operatur sine nobis, ut quos in hoc ipsum recreavit et conservat, ut operaretur in nobis et nobis ei cooperaremur.“

[2]) In diesem Sinne sind namentlich die Ausführungen Harnacks über das Christentum Luthers gehalten. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3. Bd. 3. Aufl. S. 754 ff.

punkt ihrer Überlegungen bei der Erwägung unseres Problemes ist, an Grösse und Tiefe dem katholischen Gottes- und Schöpfungsgedanken zu vergleichen ist. Die reformatorische Lehre stellte den Menschen in eine so vollständige Abhängigkeit von Gott, dass er, aus dieser Lebenssphäre durch die Sünde heraustretend, sich geistig völlig vernichtet; er besitzt eigentlich keine Vernunft und keinen Willen mehr, sondern ist nur noch ein Automat sündhaften Begehrens. Darum bedeutet die Erlösung eine völlige Neuschöpfung und Neubeseelung des Menschen, die an den Gläubigen vollzogen wird. — Nach katholischer Auffassung kann die von Gott geschaffene menschliche Natur auch durch die Sünde nicht völlig zerstört werden; sie ist verderbt, ihre Erkenntnis getrübt, ihr Wille geschwächt. Aber trotz aller Verderbnis bleibt noch ein Schatten des göttlichen Bildes, das ihr ursprünglich eigen war. Die Erlösung erscheint demgemäss als Wiederherstellung, Heilung der geschwächten und kranken menschlichen Natur, ihre Versetzung in eine neue göttliche Lebenssphäre. Aber der ganze religiöse Prozess hat die Geistigkeit des Menschen, seine Willensfähigkeit, seine Mitwirkung zur Voraussetzung. Er ist nicht ein passiver geistiger Automat, mit und an dem geistige Wunderwirkungen geschehen, sondern ein zu neuem Leben erwecktes geistiges Wesen. Es ist, so kann man wohl sagen, eine Rettung der Menschlichkeit, die hier der Katholizismus vollzieht, indem er Luthers radikalen Sündenpessimismus ablehnt. — Es ist darum auch für den Humanisten Melanchton charakteristisch, dass er nur in der ersten Ausgabe der loci communes die schroffen Sätze Luthers über die Unfreiheit des menschlichen Willens nachschrieb, in den Ausgaben von 1535 an dagegen sie fallen liess, ja sogar ausdrücklich bemerkte: „Valla[1]) et plerique alii non recte detrahmut voluntati hominis libertatem“[2]). — Drei Ursachen, erklärt er im Sinne der nunmehr auch von ihm vertretenen synergistischen Theorie wirken bei der Bekehrung des Menschen zusammen: Das Wort, der heilige Geist und der menschliche Wille, sofern er nicht widerstrebt, sondern zustimmt. — Die Augsburger Konfession nimmt, so scheint es, die scholastische Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Sittlichkeit wieder auf, jene der Bereich der natürlichen, diese der Bereich

[1]) Bezieht sich auf Vallas deterministische Schrift „de libero arbitrio“ 1518.
[2]) Zitiert bei Möhler, Symbolik, 7. Aufl. 1864. S. 38.

der übernatürlichen oder theologischen Tugenden. Im Bereich der natürlichen Tugenden wird dem liberum arbitrium „einige Freiheit zugestanden, um die bürgerliche Gerechtigkeit zu bewirken und die der Vernunft unterworfenen Dinge zu lieben"; dahingegen mangelte ihm „die Kraft ohne den heiligen Geist die göttliche oder die Gerechtigkeit des Geistes zu bewirken, weil der sinnliche Mensch das nicht versteht, was dem Geiste Gottes eigen ist" [1]). Entsprechend könne der menschliche Wille ohne den Glauben und den heiligen Geist aus eigener Kraft keine guten Werke verrichten [2]). — Die Verfasser der Konkordienformel haben die lutherische Lehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens, von seinem völlig verderbten Zustand vor der Bekehrung, von der Unmöglichkeit seiner Mitwirkung bei der Bekehrung wiederholt und dementsprechend als wirkliche Ursachen bei dieser nur den heiligen Geist und das Wort Gottes gelten lassen wollen [3]). In dem Abschnitt „de aeterna praedestinatione" wird zwischen dem ewigen Vorherwissen (praescientia) und der Vorherbestimmung (praedestinatio) unterschieden. Das Vorherwissen Gottes erstrecke sich über Gute und Böse, sei aber nicht die Ursache des Bösen, ebensowenig die Ursache, die den Menschen zum Frevel antreibe [4]). Die Prädestination beziehe sich nur auf die Auserwählten. Die Ursache für die Verwerfung der Gottlosen sei ausschliesslich in ihrer Herzensverhärtung zu suchen [5]). Es liege also nicht in Gottes Absicht oder Willen, wenn sie das Heil nicht erlangen könnten. In diesem Punkte hat die Konkordienformel die ursprüngliche Lehre Luthers zweifellos gemildert.

Karlsruhe. R. Keussen.

---

[1]) Conf. August. Art. XVIII.

[2]) L. c Art. XX.

[3]) S. J. F. Müller: Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche. Gütersloh 1882. 5. Aufl. P. I. II. De libero arbitrio. II. III. Und unter den Negationen. IV. VIII. Die Sätze werden abgelehnt „Deus trahit, sed volentem trahit". „Hominis voluntas in conversione non est otiosa, sed agit aliquid." IX. Die Ursachen bei der Bekehrung.

[4]) A. a. O. XI. 3.

[5]) XI. 4 u. 11.