

gegen Gott gesprochen, die heiligen Synoden verworfen, die Rechtgläubigen eingekerkert, den Dämonen gottlose Opfer gebracht und die goldenen und silbernen Tauben, welche über den Altären und Taufbrunnen hingen, weggenommen und sich selbst angeeignet habe, weil es sich nicht zieme, den Heiligen Geist in Gestalt einer Taube darzustellen.“ Das lautet allerdings anders, als was bei Zacharias Rhetor und Johannes und bei Severus selbst zu lesen ist! Sollten alle diese Anklagen samt und sonders aus der Luft gegriffen sein? Sollte an dem Charakter des Severus gar kein Makel haften, der seinem guten Namen abträglich wäre? Mehr als einmal ist es übrigens schon vorgekommen, daß gewisse, zum Exzentrischen geneigte Naturen in früheren und späteren Lebensstellungen sich auffällig veränderten. Daran darf man jedenfalls auch denken, wenn man einerseits den exaltierten Aszetismus des Mönches Severus von Majuma, der „nur mehr einem Schatten glich“ (Schol 3 Anm.), und andererseits das gewaltsame, unnachgiebige Auftreten des Patriarchen Severus von Antiochien sich vor Augen hält.

Eine neue Erklärung der Willensfreiheit.

Von Joseph Fröbes S. J.

1. Zweck der Arbeit. Ich bin aufgefordert, von seiten der Psychologie aus zu den neuen Theorien Stellung zu nehmen, die der Verfasser des „Leidens im Weltplan“¹ (unter dem Decknamen Thomas Molina) über die Natur der Willensfreiheit entwickelt. Wenn die neue Lehre auf Wahrheit beruht, bedeutet sie zweifellos eine Umwälzung der Willenslehre und ihrer Anwendungen auf vielen Gebieten; die Freiheitslehre müßte dann neu aufgebaut werden. In der Tat erklärt der Verf. auf Grund seiner neuen Lehre die großen gegnerischen Systeme des Thomismus und Molinismus beide für in der Grundlage verfehlt und gibt an deren Stelle eine neue, einfache Lösung. Bei derartigen Ansprüchen darf die neue Theorie nicht leicht genommen werden, trotzdem ihre rhetorische Darstellung sich weniger an den Fachgelehrten zu wenden scheint. Ich betone von vornherein, daß es nicht meine Absicht ist, das Gesamtwerk zu würdigen, das mit Recht vielfach eine begeisterte Aufnahme gefunden hat, wenn es auch an entschiedener Verwerfung einzelner Lehren durch Theologen nicht fehlte. Ich muß es mir deshalb versagen, auf all das Erhebende, woran das Buch überreich ist, einzugehen. Ich beschränke mich auf die Teile, etwa vor Seite 140, insoweit sie die Freiheitslehre betreffen. Diese Beschränkung wird dadurch erleichtert, daß nach Erklärung des Verf. selbst dieser Abschnitt nur einen Exkurs für das Gesamtwerk bedeutet, „der wohl

¹ Vgl. Schol. 6 (1931) 88—90.

am Wege lag, aber keinen Teil des Weges bildet“ (Nochmals² 54). Sollte er selbst zu verwerfen sein, so wird das der großen Behandlung des Leidensproblems keinen Eintrag tun.

Meine Absicht ist, in schlichter, wissenschaftlicher Methode die wesentlichen neuen Lehren und ihre Begründungen vorzuführen, sie mit den Anschauungen der traditionellen Psychologie zu vergleichen, nicht um sie auf bloße Autorität hin zu verurteilen (wenn ich auch den *consensus communis doctorum* nicht so leicht zu nehmen vermag, wie der Verf.), sondern um zu sehen, ob und inwieweit sie eine begründete Verbesserung enthalten. Meine Ausführungen sind nicht in erster Linie an den mir unbekanntem Verf. gerichtet, der, nach seiner Angabe, absichtlich seine Person verdeckt, um der Erforschung der Wahrheit das Feld frei zu lassen. Auch läßt die selbstbewußte Sprache in der Antikritik hier nicht eben viel erwarten. Er fordert dort siegesgewiß die Kritiker auf, ihm irgendeinen Irrtum nachzuweisen von der Größe der Irrtümer in den von ihm widerlegten Systemen des Thomismus und Molinismus. „Doch das ist ja ausgeschlossen! Denn die Basis bleibt unbedingt richtig“ (Nochmals 53). Einem Rezensenten erklärt er von vornherein, es werde ihm eine Freude sein, ihn in allen Stücken, die er noch vorbringen sollte, zu widerlegen; wo der Gegner am sichersten triumphiere, werde er am sichersten unterliegen (ebd. 10). Auch nimmt er von den stellenweise sehr überzeugenden Gegengründen seiner Kritiker, soviel ich sehe, nichts von Bedeutung an. Meine Untersuchungen richten sich mithin an den unvoreingenommenen Leser, der neben der hinreißenden Beredsamkeit des Entdeckers auch die nüchternen Darlegungen des Fachwissenschaftlers nicht verschmäht, um beide zu vergleichen.

2. Die scholastische Lehre über das Wesen der Willensfreiheit. Zum Verständnis der neuen Theorien ist es empfehlenswert, die hier in Frage kommenden Lehrpunkte der traditionellen Psychologie gegenwärtig zu haben. Bei den rein sinnlichen Wesen ist das Streben durch die Erkenntnisse und die instinktiven Neigungen immer eindeutig bestimmt. Ein hungriger Hund strebt notwendig nach der erreichbaren Nahrung, es sei denn, daß ein stärkerer Instinkt, etwa die Furcht, ihn davon abhält; was dann ebenso notwendig geschieht, wie das vorhergehende Streben. Ganz anders beim Menschen. Er hat das Vermögen der Willensfreiheit. Er kann, wie die uralte Definition es sagt, wenn die sonstigen Bedingungen erfüllt sind, den Akt ausführen oder unterlassen, nach eigenem Belieben. Er ist nicht bei Anwesenheit mehrerer Möglichkeiten im Bewußtsein zu einer bestimmten Handlung determiniert, genötigt. Wenn auch ein Motiv stark in einer Richtung ziehen

² Thomas Molina, Nochmals: Das Leiden im Weltplan. Ein Beitrag zur Klarheit im Anschluß an die Kritik. gr. 8^o (56 S.) Innsbruck 1930, Tyrolia. S 2.50; M 1.50.

mag, kann sich der Mensch doch auch für das entscheiden, was er klar als objektiv weniger gut erkennt. Das geschieht ja in der Sünde, wenn man die sinnliche Lust der Pflicht vorzieht. — Bewußte Bedingungen der Freiheit sind einmal das indifferente Urteil, d. h. die Erkenntnis, daß das vorliegende Objekt zwar gut, aber für meine Natur nicht notwendig ist; ferner gewisse unwillkürliche Strebungen des Willens, die sich von selbst an die Erkenntnis der Motive und Gegenmotive anschließen; die Seele streckt da sozusagen ihre Fühler aus, um sich zu überzeugen, daß sie beides könne. Alle diese Erkenntnisse, z. B. der sinnlichen Lust, der nützlichen Arbeit, der gebotenen Pflicht und die zugehörigen Strebungen machen die Vorbereitungsphase des Willensprozesses aus, die Zeit des Schwankens, der Überlegung, die mehr oder weniger lange dauern kann und die bei Übersicht über die Verhältnisse selbst ein freier Zustand ist.

Besteht die Wahl bloß zwischen einer Handlung und ihrer Unterlassung, so spricht man von der *libertas contradictionis*, der Wahl zwischen sich Widersprechendem; Handeln oder Nichthandeln läßt ja kein drittes zu. Stehen mehrere positive Güter zur Wahl, so spricht man von einer *libertas specificationis*, von der Wahl zwischen verschiedenen Arten. Im zweiten Fall ist natürlich der erste mitenthalten: wer ein Gut A wählt, verzichtet auf ein zweites, B, wählt also das Nichtsein des B. Dagegen ist in der ersten Art der Freiheit die zweite noch nicht enthalten: wer A will, braucht ja vom B gar nichts zu wissen. Die abschließende Willenszustimmung ist nicht ein Akt vor der Wahl, sie ist diese Wahl selbst angesichts der anderen Möglichkeit. Das Wesen der Freiheit liegt in der gleichzeitig vorhandenen doppelten Fähigkeit, derjenigen auf A und derjenigen auf B. Die Freiheit ist eine Eigenschaft des Willens; sie sagt ja ein Wählenkönnen, Wollenkönnen sowohl des einen wie des anderen.

Für das Verständnis des Freiheitsbegriffes muß die Vieldeutigkeit der Sprache beachtet werden. Frei wird in der gewöhnlichen Sprache sowohl der Wille genannt (die Willensfreiheit) als auch sein Akt (die Wahl des B); aber in verschiedener Bedeutung. Im eigentlichen Sinn ist einzig das Willensvermögen frei, dadurch, daß im bestehenden Willen die Potenz des So-Handelns und des Anders-Handelns gleichzeitig vorhanden sind. Dagegen ist der sog. freie Akt, der gerade besteht, nicht gleichzeitig mit seinem Gegenteil vorhanden; von beiden Akten besteht immer nur der eine. Deshalb wird der Akt nur frei „genannt“ (er ist *denominative* frei), insofern er der Erfolg des freien Willens ist. Man sagt auch: der Akt ist in seiner Ursache frei, d. h. aber: nur die Ursache des Aktes ist frei, nicht der Akt selbst. Die Ursache ist eben der Wille (der Mensch), der nur vor dem Akte stehend zur Wahl frei ist, weil er ihn auch auslassen kann; im Akt stehend, sobald dieser also besteht, ist er für ihn nicht mehr frei; das Geschehen kann durch keine Kraft ungeschehen gemacht werden. Diese

Anschauungen ergeben sich aus bloßer Zergliederung des freien Willens; sie sind nicht den Scholastikern eigen, sondern ebenso bei den Neueren als selbstverständlich betrachtet, bei den Verteidigern wie bei den Gegnern der Willensfreiheit. Wenn ich sie hier wiederhole, geschieht es mit Rücksicht auf das Folgende.

3. Die neue Lehre über das Wesen der Freiheit. Verf. beginnt (40 ff.) mit einem vorzüglich ausgearbeiteten Beweis für die Tatsache der Willensfreiheit. Er führt den bekannten Beweis aus der moralischen Ordnung durch, daß ohne Freiheit alle moralischen Begriffe keinen Sinn mehr haben, daß die Leugner selbst nicht an ihre Lehre glauben können, sondern ihr beständig entgegenhandeln. Die Ausführungen gehören zu den vielen hinreißenden Stellen des Buches. Die gelegentliche Bemerkung (41), die Leugner der Freiheit beschuldigten dadurch Gott, Urheber der Verbrechen zu sein, trifft allerdings nicht zu. Denn wo keine Freiheit besteht (beim Schlafenden etwa), sind auch keine Verbrechen möglich. — Die Wurzel der Freiheit (50 ff.) wird ebenso nach der herrschenden Lehre in die indifferente Erkenntnis verlegt: der Verstand findet, daß die Strebeobjekte Gutes und Übles enthalten. Der Wille ist auf die Liebe des unendlichen Gutes angelegt, kann deshalb vom endlichen Gut nicht fortgerissen werden; deshalb bleibe der Wille bei solchen Motiven unbestimmt, und müsse sich darum selbst bestimmen. Diese letzte Folgerung ist nicht stichhaltig. Bei den gewöhnlichen Handlungen des Lebens geht die Wahl regelmäßig zwischen irdischen Gütern. Wäre da unser Wille nicht frei, was er unter vielen Umständen ja auch nicht ist, so würde er einfach durch das stärkere Motiv bestimmt, wie beim Tier; eine Unbestimmtheit besteht da nicht; folglich ist ihrerwegen noch keine Freiheit nötig.

Nunmehr wendet sich die Darstellung zur neuen Freiheitsauffassung. Die sehr weitschichtigen Ausführungen (60 ff.) fassen einige Kritiker gedrängt so zusammen: Jeder freie Akt ist formell frei durch seine negative Enthaltung vom Gegenteil, das ihm deshalb möglich sein mußte. Den guten Akt wirkt Gott in uns und durch uns; dieser Akt wird dann einfach dadurch frei, daß wir ihn nicht unterdrücken, obwohl wir ihn unterdrücken könnten. Gott ist ausschließliche Quelle alles Positiven; das Geschöpf ist die Quelle des Negativen, das die Freiheit begründet, freilich rein negative Quelle des Guten, das Gott durch es wirkt. In der bösen Handlung wirkt Gott durch uns einen unfreien Akt, dessen Objekt für einen Teil der Natur gut ist, für das Ganze böse. Wenn wir das letztere bemerken und die Unterdrückung unterlassen, tun wir frei das Böse. — Der Sinn dieser Zusammenfassung wird erst aus den Ausführungen des Verf. klar, die sich zunächst mit dem guten Akt befassen. Geschöpf sein heißt letzten Endes: alles aus Gott, nichts aus sich haben oder sein. Wenn also das Geschöpf etwas aus sich hat, kann das nur etwas Negatives sein. Wenn wir von unserer Freiheit absehen, sind alle unsere Werke aus Gott allein, in keiner

Weise aus uns. Das Geschöpf heißt positive zweite Ursache, weil Gott das ganze Werk durch das Geschöpf wirkt. Das Gute, das aus Gott kommt, durchströmt uns wie Kanäle (61). Wir sind nicht einmal Instrumente Gottes zu nennen; denn das Instrument verbessert die Leistung der Ursache irgendwie, was beim Geschöpf nicht gilt. Das Geschöpf verhält sich vielmehr wie ein Kind, dem die Mutter die Hand führt zur Namensunterschrift, die nur mangelhafter wird, als wenn sie durch die Mutter allein geschähe (85 ff.).

Sicher klingen solche Ausführungen, die sich immer wiederholen, wie reiner Okkasionalismus, d. h. Leugnung jeder Kausalität des Geschöpfes: Die Kanäle sind keine Ursache für die Geschwindigkeit des Wassers, sondern reine Bedingungen, die die Bewegung einschränken; das Kind, das vom Schreiben nichts versteht und nur wie ein unruhiges Instrument mitgeführt wird, erleidet die Bewegung, ist in keiner Weise Ursache der Schrift. Kein Wunder, daß die berufensten Kritiker hier jede geschöpfliche Kausalität gelegnet sahen. Ich muß gestehen, daß es mir bei der Durchlesung des Werkes nicht anders erging. Demgegenüber behauptet der Verf. in seiner Antikritik (38 42 f.), vollständig mißverstanden zu sein. Daß etwas von Gott allein „ausgehe“, heiße bei ihm nicht, daß es auch von Gott allein „verursacht“ sei, sondern nur, daß es vom Geschöpf so verursacht sei, daß diese Verursachung weiter auf Gott zurückgehe. In seinem Buch habe er diese Kausalität der Geschöpfe nie erwähnt, weil er es für selbstverständlich gefunden, daß Gott nicht Kräfte schaffe, die nichts leisten sollen. Gott wirkt die positiven Akte durch uns, auch die Lebensakte, die deshalb nicht Akte Gottes sind, obwohl sie von ihm verursacht werden. — Es ist mit Freude zu begrüßen, daß Verf. diesen Irrtum nicht lehren will. Nur sollte er dann auch die irreführenden Ausdrücke vermeiden, das zweideutige „Ausgehen“, das jeder als „Verursachtwerden“ verstehen muß, wenn es nicht ausdrücklich verboten wird; besonders aber die irrigen Beispiele der Kanäle, der Quellen, der Kinderhand, worin Physik und Metaphysik ein Erleiden sehen. Daß Gott in den Geschöpfen wirkt, ist dem Wort nach für das Geschöpf reines Erleiden. Das Wirken durch die Geschöpfe ist zweideutig.

4. Die Beweise der Negativitätslehre. Verf. gibt den ersten Teil seiner Lehre genauer so wieder (60): Das freie Geschöpf kann wegen seiner Freiheit zum Bösen den von Gott durch es gewirkten guten Akt hindern. Wenn es ihn also nicht hindert, wird es schon durch diese rein negative Enthaltung zur rein negativen Quelle des Guten. — Gegen diese Behauptung sei kurz gesagt: Der so beschriebene Akt wäre weder ein Akt noch frei. Kein Akt: denn die reine Enthaltung vom Handeln ist eine Negation, was übrigens öfter ausdrücklich zugegeben wird, ein Nichtstun; das ist aber kein Akt; da verursacht das Subjekt überhaupt nichts. Aber auch nicht frei: denn dafür müßte das Geschöpf die Fähigkeit besitzen, den von Gott gewirkten guten Akt

zu hindern. Dieses Hindern darf aber nicht wieder eine Negation sein; das gute Nichtstun kann doch nicht durch ein zweites Nichtstun verhindert werden. Also müßte es ein positiver Akt gegen den Willen Gottes sein. Das ist aber nach der allgemeinen Theorie des Verf., die alle Freiheit in Negation verwandelt, unmöglich. Dieser Einwand scheint mir für seine Theorie schon hier vernichtend. Doch macht die Besprechung der Einzelbeweise den Sachverhalt wohl noch klarer.

Beweis 1 (91 ff.) kann man etwa so ausdrücken: Alle Akte sind dann frei, wenn sie Enthaltungen vom Gegenteil des Gewirkten sind; wenn nicht, sind sie unfrei. — Antwort: Jede Handlung, auch die unfreie, ist mit begrifflicher Notwendigkeit die Enthaltung vom Gegenteil der Handlung; oder klarer gesagt: jede Handlung ist die Negation des Nichthandelns. Der letzte Grund des Fehlers im Schluß liegt darin, daß die Freiheit irrigerweise dem Akt als Eigenschaft beigelegt wird, während sie in Wirklichkeit Eigenschaft der Potenz, des Willens ist. Nicht in der aktuellen Enthaltung des Aktes von seinem Gegenteil liegt die Freiheit, sondern darin, daß mit der Potenz des Handelns die Potenz des Nichthandelns zugleich besteht. Wie später noch klarer wird, ist diese Grundüberlegung über den Sinn der Freiheit dem Verf. unbekannt.

Beweis 2 (94): Das formell die Freiheit des Aktes Bewirkende (also die Freiheit des Aktes) geht vom Geschöpf allein aus. Nun kann vom Geschöpf nur Negatives ausgehen. Denn das Negative ist kein Sein (!), braucht deshalb auch keine eigentliche Ursache, sondern nur eine Nichtursache (!). Das Negative hat das Geschöpf zur uneigentlichen, negativen Ursache. Also ist die Freiheit etwas Negatives. — Antwort: In diesem Schluß hat der Obersatz eine falsche Voraussetzung, nämlich, daß der Akt formell frei sei; das wurde schon öfter widerlegt. Der Untersatz sagt sogar etwas sich selbst Widersprechendes. Es heißt: Das Negative geht vom Geschöpf aus; aber zugleich hat es als Negatives keine Ursache, wie ausdrücklich zugestanden wird, geht also nicht vom Geschöpf aus. Also haben wir im Untersatz die gleichzeitigen Aussagen: Das Negative geht vom Geschöpf aus, und: Das Negative geht nicht vom Geschöpf aus. Was aus derartigen Vordersätzen folgt, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden.

Verf. bringt auch eine andere Form seines Gedankens: Wie das Sein, so das Handeln; nun ist das Geschöpf aus sich nichts; also geht nur Nichts von ihm aus. — Antwort: Dem Philosophen ist bekannt, daß der harmlos klingende Obersatz durchaus nicht allgemein gilt. So ist beispielsweise das Sein des Menschen eine Substanz; dagegen ist seine Handlung sicher keine Substanz. Oder der andere Fall, der hier mehr zur Sache ist: Es ist keine Schwierigkeit darin, daß eine Substanz unmittelbar von Gott geschaffen werden muß; daß sie aber dann, wenn sie einmal besteht, bei der Handlung selbst mitwirkt. Diese Tatsache gibt ja der Verf. für die unfreien Akte, die doch Handlungen sind, zu. Damit hat er den Satz für ein gewisses Handeln des

Menschen selber preisgegeben. Also ist aus diesem Satz wenigstens nichts gegen die positive Natur des freien Aktes zu schließen.

Als kleinere Beweise werden vorgebracht: 3. (Nochmals 39.) Es entspricht durchaus der allgemeinen Überzeugung, daß jede Freiheit etwas Negatives ist. Denn „frei“ sein heißt „nicht gebunden“ sein. — Indessen fügt Verf. selbst die Lösung dieses Grundes bei. Nämlich dieses Negative setzt notwendig ein Positives voraus; denn der nicht gebundene Baum hat deshalb noch keine Bewegungsfreiheit; die verlangt eine positive Fähigkeit, sich zu bewegen. Darnach macht das bloße Nichtgebundensein noch nicht Freiheit aus; es muß anderes dazukommen. — 4. Weiter heißt es (ebd.): Nach den meisten Theologen unterscheidet sich der freie Akt nicht positiv von dem unfreien. Freilich „tun sie so, als ob“ im Akte selbst kein Merkmal der Freiheit liege, sondern nur die Herkunft aus der unfreien Potenz den Unterschied ausmache. Aber auch in dieser Potenz ist das Negative das Freimachende. Denn der Wille ist deshalb frei, weil er nicht an einen Akt gebunden ist. — Antwort: Durchaus nicht; wenn der Wille wegen mangelnder Erkenntnis überhaupt nichts leisten kann, ist er auch nicht an einen Akt gebunden und doch nicht frei. Frei ist er nur, wenn er bei Erkenntnis von zwei Möglichkeiten beliebig eine verwirklichen kann, gleichgültig, ob beide Möglichkeiten positiv oder die eine negativ ist. — Es folgt (ebd. 40) die Versicherung: Die Voraussetzung, daß nur die Herkunft den freien Akt unterscheidet, ist „bestimmt nicht richtig“; denn seinen Formalgrund trägt jedes Ding in sich, nie bloß in seiner Herkunft. — Antwort: Ganz recht, wenn der Akt formell frei wäre; ist er das nicht, dann braucht er dafür auch keinen formalen Grund. Der „freie Akt“ ist aber in Wirklichkeit nur ein kürzerer Ausdruck für das Richtigere: der Akt, den eine freie Ursache eben verursacht hat. Das wurde ja früher schon weitläufig dargestellt, und Verf. hat einstweilen keinen stichhaltigen Grund dagegen vorgebracht. Daß die Fähigkeit, die eines wählt, *eo ipso* nicht das Gegenteil wählt, ist eine Selbstverständlichkeit, die entsprechend auch jedem unfreien Akt eignet. Nicht die Enthaltung vom Gegenteil ist das spezifische Merkmal der Freiheit, sondern die Fähigkeit der Wahl zwischen zweien, die sogenannte Herrschaft über den Akt; die kann der Akt selbst nicht mehr haben. Nebenbei bemerkt, gilt die Grundtatsache, daß der unfreie Akt ohne Änderung seiner selbst in einen freien übergehe, nur, wenn man sich auf das aus dem Willensprozeß herausabstrahierte Strebeelement beschränkt, von den erkannten Motiven aber absieht. Der Gesamtakt ist ein anderer, wenn vorher nur die Motive für einen Teil bewußt sind und dann auch die für das Gegenteil zum Bewußtsein kommen. Zwei Willensakte mit verschiedenen Motiven sind verschieden.

Übersehen wir noch einmal das über den guten Akt Gesagte im Zusammenhang, so zeigt die Besprechung den unüberbrückbaren

Gegensatz der neuen Lehre mit der Überzeugung der Menschheit. Der freie Akt galt von jeher als das Höchste im Menschen, das, worauf seine Sittlichkeit, seine Verdienstlichkeit beruht. Hier wird diese höchste menschliche Leistung zu einem Nichtstun herabgedrückt. Jeder philosophische Beurteiler würde sagen: Wenn zur Überlegung nichts hinzukommt, nicht einmal ein positiver Akt des Erlaubens, des Vorgehens nach der einen Möglichkeit, dann hat eben der Zustand der bloßen Überlegung noch nicht aufgehört, es ist ja nichts geschehen. Daß der bis dahin unfreie Akt, den Gott und Geschöpf gleichzeitig verursachen, durch das Hinzutreten eines „Nichts“ etwas wesentlich anderes werde, nämlich ein freier, verdienstlicher Akt des Menschen, ist eine ungeheuerliche Behauptung. — Aber, mag man fragen, kommen nicht vielleicht beim bösen Akt Umstände hinzu, die wenigstens für diesen der neuen Lehre Wahrscheinlichkeit geben? Darüber nachher.

5. Die Verwerfung von Thomismus und Molinismus auf Grund des negativen Freiheitsbegriffs. Aus der Darlegung der alten Streitfrage durch den Verf. (107 ff.) mögen folgende Erinnerungen genügen. Nach beiden Systemen ist die freie Willensentscheidung etwas Positives: im Thomismus ganz von Gott gegeben und für das Geschöpf nicht ablehnbar; nach den Molinisten geht der Akt irgendwie vom Geschöpf allein aus. Die erstere Annahme zerstöre die Freiheit, die letztere die Allursächlichkeit Gottes; denn das Allerbeste, das freie Werk, müßte am meisten Gottes Eigentum sein; das gelte beim Molinismus nicht mehr, da er das Freiheitsbegründende Gott abspricht. — Antwort: Da uns der Thomismus nicht betrifft, können wir im Sinn des Molinismus sagen: Wenn Gott alle Voraussetzungen der freien Wahl gegeben hat und dann noch absichtlich das Geschöpf sich frei entscheiden läßt, dann hängt diese freie Willensentscheidung gewiß in vielfacher Weise von Gott ab; er hat sie ja vorausgesehen und entweder gebilligt oder geduldet.

Die beiden Systeme haben sich seit Jahrhunderten gründlich gegenseitig widerlegt, so daß sie sicher beide falsch sind (114). — Indessen eine jahrhundertlange Kontroverse beweist einen solchen Schluß keineswegs. Derartige Kontroversen bestanden noch viel länger auch in solchen Fragen, wo sich Bejahung und Verneinung kontradiktorisch gegenüberstehen, also notwendig die eine im Recht sein muß. So geht die Frage und der Streit um die reale Verschiedenheit von Essenz und Existenz lange vor Suárez zurück und ist heute ebenso umstritten, wie einst zwischen Thomas und Scotus. Auch läßt sich der Grund der Andauer des Streites historisch sehr wohl begreifen.

Da Verf. glaubt, hiermit die beiden Systeme als abgetan betrachten zu dürfen, stellt er ihnen als wahre Lösung seine Theorie gegenüber (114 f.): Gibt man die „unglückliche positive Zustimmung“ auf und sieht die Zustimmung in der negativen Enthaltung, so bleibt im Ein-

klang mit dem Molinismus die Freiheit, weil dann nur Negatives vom Geschöpfe ausgeht; im Einklang mit dem Thomismus bleibt, daß alle unsere Akte restlos aus Gott sind. Die negative Zustimmung zieht ihren ganzen Wert aus Gott, da sie „in sich nichts ist“; den Wert erhält sie aus den gottgewirkten Akten, indem sie diese unterdrückt. — Die Erklärung vergißt, daß was nichts ist, auch keine Ursache hat, keine Tätigkeit, keine Entscheidung ist. Gewiß kann man sich bei Überlegungen längere Zeit einer Entscheidung in der Frage, die zur Wahl steht, enthalten. Wenn man dabei dieses Hinhalten bemerkt und will (nicht bloß nichts tut), dann liegt auch in dem Hinhalten eine positive Entscheidung, für die man verantwortlich ist; man wartet frei, auch wenn man das Wollen nicht in einem ausdrücklichen Satz ausspricht, sondern es bloß meint; auch das ist keine reine Negation.

Die Antikritik (46 ff.) spricht noch mutiger: Daß die negative Basis (d. h. daß die Willensentscheidung in einer Negation besteht) das Richtige ist, zeigt „die kürzeste Besinnung“. Der Wille wird von Gott durch Motive zu den beiderlei Akten angezogen. Nach den Molinisten bietet Gott zu beiden die Hilfe für den Erektionsakt (d. h. die Willensentscheidung) bloß an, das Geschöpf wählt dann das eine. Indessen wäre das ein positiver Akt, der selbst von Gott ausgehen muß. (Es wurde schon gesagt, daß nach dem Molinismus auch die Wahl von Gott abhängt, der will, daß das Geschöpf sie frei leiste.) Nun folgt (47 f.) eine metaphysische Vertiefung, die ganz Neues bringt: Gott entfesselt die beiden entgegengesetzten Motive, indem er erst sie anregt und dann die daraus folgenden Erektionen (Zustimmungen) bewirkt; das sind dann zwei gleichstarke Strebungen, die sich vorläufig aufheben. Danach braucht nicht der Wille etwas positiv zu wählen, sondern nur rein negativ. Das ist kein Quietismus, weil es von den eigenen, wenn auch von Gott gewirkten Kräften geschieht. Lasse ich von der „Aktkraft“ nach, so erfolgt die Unterdrückung; wenn ich von der „Unterdrückungskraft“ nachlasse, erfolgt der Akt. — Antwort: In dieser neuen Hypothese sind, wie man sieht, die alten unbewußten Potenzen zu zwei gleichzeitig vorhandenen bewußten Strebeakten hypostasiert; es wird behauptet, was die alte Philosophie für widersinnig erklärte, daß der Wille zugleich wirklich etwas will und nicht will. Der ganze Erklärungswert liegt in der Übertragung einer Metapher von körperlichen Kräften, die einander entgegenstreben und im Gleichgewicht sind, auf die bewußten Willensstrebungen, wo die Annahme, wie eben gesagt, unmöglich wird. Auch wird das Gleichnis nicht folgerichtig durchgeführt; denn will man aus dem körperlichen Gleichgewicht herauskommen, so erfordert das immer eine positive Leistung; im Willen dagegen geschieht die Entscheidung, indem der Wille nichts tut, ganz entgegen der Forderung des Gleichnisses. Auch vergißt man, daß das Nichtstun ebensowenig die eine wie die andere Seite des Gleichgewichtes bevorzugen

kann. Halten wir dieser reinen Gedankenkonstruktion die greifbare Selbstbeobachtung entgegen, so geht nach dem genügend erscheinenden Überlegen der Wille gewöhnlich positiv auf das Ding, das er wählt. Daß er dann das andere ausläßt, ist eine logische Folge, an die man gewöhnlich gar nicht denkt.

Der Verf. wendet ein (52): Es wäre Skeptizismus, zu leugnen, daß die Ursache dem Verursachten vorangeht. — Aber das leugnet der Molinismus durchaus nicht: Gott macht, ganz abgesehen von der Verursachung und Mitwirkung bei allen Vorbereitungen, erst durch seine freie Zustimmung die freie Entscheidung des Geschöpfes möglich.

6. Der Fall des freien bösen Aktes (118 ff.), insbesondere der positiven Sünde der Begehung von etwas Verbotenem, brachte den verschiedenen Systemen eine eigenartige Schwierigkeit. Man pflegte, sagt Verf., das so zu erklären, daß der positive Akt durch das Geschöpf von Gott gewirkt werde, daß aber diese Mitwirkung eine rein materielle sei. Gewiß dürfte ein Mensch nicht das gleiche tun, etwa dem Mörder den Arm führen. Aber es gebe Bedingungen, unter denen das eine erlaubte materielle Mitwirkung sei, und diese Bedingungen treffen, so sagt man, für Gott zu (121). Verf. findet diese Untersuchung überflüssig, da er einen einfacheren Weg zu haben glaubt. Die wahre Lösung muß nach ihm darin bestehen, daß der von Gott durch das Geschöpf bewirkte Akt dem negativen Bösen, das vom Geschöpf stammt, vorangehe. Das ist so zu denken: Beim freien bösen Akt handelt es sich bei den Motiven um natürliche Triebe, die in sich und für einen Teil des Menschen gut sind, aber für das Ganze böse; sie werden zu Sünden, wenn das Geschöpf sie nicht pflichtmäßig unterdrückt. So ist der Trieb zum Essen bei Hunger für einen Teil des Menschen gut, aber das Essen gestohlener Nahrung böse. Gott kann den blinden Trieb wirken und doch seine Unterdrückung gebieten. Er will dann, daß der Mensch durch seinen Widerstand Gutes tue; ja er treibt ihn zu diesem Widerstand durch Motive an (126 f.). Es kommt also in dieser neuen Erklärung das Böse mit der Vorwirkung Gottes überhaupt nicht in Berührung, während der Molinismus Gott zum ausführenden Organ der bösen Pläne macht. — Antwort: Die Voraussetzung der gegebenen Erklärung ist zugestandenermaßen die Wahrheit der „Basis“ des Verf., der Negativität der freien Willensentscheidung. Da alle Beweise dafür sich als nichtig herausgestellt haben, fällt auch die gegenwärtige Anwendung. In der Erklärung spielt weiter die Unterdrückung eine Rolle, die das Geschöpf leisten soll. Dabei wird nicht beachtet, daß dann die freie Entscheidung etwas Positives wäre. Niemand spricht von Unterdrückung, wenn man die Triebe weiterlaufen läßt, wobei etwa der stärkere siegt, wie das beim Tiere geschieht. Man meint damit vielmehr eine Gegenwirkung, eine Wendung der Aufmerksamkeit auf anderes, ein Tun von anderem, keine bloße Negation.

Zur Ergänzung mancher hier gegebenen Antwort sind wenigstens einige Worte über die Mitwirkung Gottes angebracht. Einige ältere Autoren nahmen bei der Tätigkeit des Geschöpfes nur eine mittelbare Mitwirkung Gottes an, dadurch, daß er dem Geschöpfe Existenz und Kräfte gegeben habe mit der Absicht, daß es dann selbst allein zur Handlung fortschreite; so würde allerdings manche Schwierigkeit wegfallen. Aber die überwältigende Mehrheit, die man ohne sehr schwere Gründe nicht vernachlässigen wird, fordert daneben noch eine unmittelbare Mitwirkung, kraft deren auch die Akte selbst (freie wie unfreie) von Gott abhängig sind; sind sie ja selbst geschaffene akzidentelle Wesen. Natürlich darf man sich diese Mitwirkung nicht wie die Wirkung des Geschöpfes vorstellen, als mit Anstrengung und Schmerzen verbunden; sie ist einfach der allmächtige Willensakt Gottes, von dem Substanzen wie Akzidentien gleichmäßig abhängen. Die freien Akte billigt Gott außerdem, wenn sie gut sind; er läßt sie zu (*voluntate permissiva*), wenn sie böse sind. Täte er letzteres nicht, so wäre ja die Willensentscheidung nicht frei, was doch Gott bei den freien Geschöpfen will. Gott gibt, wie es heißt, als *provisor universalis* den Geschöpfen die Hilfe, die sie nach ihrer Natur bedürfen. Wenn Gott die Versuchungen zuläßt, gibt er auch die nötigen Gnaden, die von der Sünde abschrecken. Die vom Molinismus gelehrte Mitwirkung Gottes macht nicht Gott vom Geschöpf abhängig. Gott weiß, was das Geschöpf unter den tatsächlichen Bedingungen des Aktes mit Einschluß der göttlichen Mitwirkung tun wird. Das Geschöpf bestimmt sich selbst, aber unter der Mitwirkung Gottes; nur nötigt diese Mitwirkung nicht zu einem; sie determiniert nicht, sondern läßt den Willen zu beidem frei. Gott kann die Willensentscheidung mitwirken, ohne selbst zu entscheiden, wie er das Sehen mitbewirkt, ohne selbst eine Sensation zu haben. Diese Andeutungen mögen hier genügen.

7. Einige Einwände gegen die neue Theorie mit der Erwiderung des Verf. 1) Verf. macht sich selbst den naheliegenden Einwand (102 f.): Wie kann die negative Zustimmung den unfreien Akt zum freien machen? Er löst ihn so: Der von Gott in uns gewirkte Akt geht, wenn wir ihn nicht hindern, von uns aus, und zwar auch der Akt, nicht bloß das Nichthindern; ebenso wie, wenn das Wasser meine Hand durchströmt und ich es nicht hindere, es dann von mir ausgeht. — Antwort: Das Beispiel selbst beweist das Gegenteil. Das Wasser geht im beschriebenen Fall von meiner geöffneten Hand nur örtlich aus; meine Hand ist nicht die Ursache seines Strömens; ebenso wie der geöffnete Hahn, aus dem das Wasser fließt, nicht Ursache der Bewegung des Wassers ist, sondern reine Bedingung. Den metaphysischen Unterschied von Ursache und Bedingung, der hier so häufig in Frage kommt, erwähnt Verf. niemals. Außerdem wird nicht beachtet, daß es sich beim freien Akt um zwei vorhergehende unfreie

Akte handelt, die zu Entgegengesetztem streben. Mit welchem Recht macht das Nichts der negativen Zustimmung den einen zum freien, nicht den anderen? Bei einer positiven Zustimmung ist das selbstverständlich, denn die schließt ein bestimmtes Objekt ein. Das Nichts der negativen Zustimmung schließt nichts ein.

2) Auf den Vorwurf, daß in seiner Lehre die freien Geschöpfe rein passiv seien, antwortet er (104 ff.): Sogar die nichtfreien Geschöpfe sind aktiv. (Aber die leisten auch mehr als eine reine Negation, etwas Positives, was bei dem freien Akt fehlen soll.) Ferner: Es ist ein Geheimnis, wie die freien Lebensakte, obwohl sie mit Recht als Lebensakte aufgefaßt werden können, im Grunde doch nichts als Leiden sind. (Mir erscheint das ein offener Widerspruch; wenn sie mit Recht Akte heißen, können sie nicht bloßes Leiden sein.) Weiter: Geschöpf sein heißt beständig geschaffen werden, also im Grunde passiv sein, obwohl es doch aktiv erscheint. Dann muß aber das akzidentelle Handeln des Geschöpfes ebenso passiv sein, so aktiv es auch erscheint. Das Handeln ist ja nicht vollkommener als das Sein. Antwort: Geschaffenwerden ist für das Geschöpf rein passiv und erscheint niemandem aktiv, wenn man das Wort Akt in dem Sinn des akzidentellen Handelns nimmt, wie es in dieser ganzen Disputation geschieht. Wenn das Geschöpf aber einmal besteht und das Vermögen besitzt, etwas zu leisten, dann ist es selbstverständlich, daß es auch Positives leisten wird, freilich nur Akzidentien. Daß das hier angerufene Prinzip dagegen keine Schwierigkeiten macht, haben wir schon früher besprochen. Die Metaphysik ist mit diesen Ausnahmen vertraut.

3) Ein Haupteinwand war bei manchen Kritikern der Quietismus, den die neue Lehre sehr deutlich enthält. Worte, wie: „Hinweg mit allem Eigenwillen neben Gottes Willen! Unsere höchste Selbstbetätigung sei... die Enthaltung von jeder Selbstbetätigung!“ (107) sprechen doch ziemlich klar; und die ganze Lehre paßt dazu. Eingehend weist Stufler auf den Widerspruch dieser Äußerungen zur Kirchenlehre hin, die gegenüber den Anregungen der Gnade durchaus ein aktives Verhalten verlangt, ein *libere assentiri, cooperari, agere, se movere*. Verf. antwortet (Nochmals 44), es werde ihm mit Unrecht vorgeworfen, daß das Geschöpf gegenüber den anregenden Akten sich negativ verhalten solle; denen gegenüber sollen wir auch nach ihm vielmehr aktiv sein. Aber das tut Gott durch uns positiv durch die freien ausführenden Akte, wenn wir sie nicht durch hinzugefügtes Eigenes hindern. Damit sei die ganze Kritik der Theologen hinfällig. — Antwort: Auch diese Zusatzklärung läßt den Vorwurf des Quietismus in der Hauptsache bestehen. Er gründet eben allein darauf, daß der eigentliche Anteil des Geschöpfes am Akt eine reine Negation, ein Nichtstun sei. Was Gott durch uns in unfreien Akten tut, steht nicht in Frage, sondern das allein, ob wir das Gebotene frei

tun sollen, was die allgemeine Überzeugung lehrt, oder ob wir allein Gott handeln lassen und uns passiv verhalten sollen, was der Quietismus will. Ich sehe nicht, wie gegen diesen grundlegenden Vorwurf Verf. irgend etwas Stichhaltiges vorgebracht hat. Stufler drückt es sehr gut aus: Wenn wir nichts gegen die Gnadenanregung tun, nicht zu einem positiven Zustimmungsakt weitergehen, wird unser Akt nach der allgemeinen Lehre nicht verdienstlich. Die Moral verlangt vom Menschen, gegen Versuchungen positiven Widerstand zu leisten durch Ablenkung der Aufmerksamkeit oder entgegengesetzte Akte. Wer sich zur Anregung der Gnade passiv verhält, sie nicht ausschlägt, aber auch nicht positiv zustimmt, der handelt noch nicht gut. — Eine befriedigende Antwort kann das gegnerische System nicht geben.

8. Auf die Konstruktion der neuen Art Freiheit zur Erklärung der Erbsünde (392 ff.) gehe ich absichtlich nicht ein. Zum Schluß nur noch ein Wort über die Verwerfung der üblichen Freiheitsdefinition, mit der Verf. (44 ff.) seine ganze Lehre beginnt, die aber wohl erst hier einigermaßen geklärt werden kann. In den Worten des Verf. läßt sie sich kaum verständlich vortragen; ich muß deshalb auf die Gefahr hin, seinen Gedanken nicht überall ganz genau zu treffen, den Versuch machen, die Sache mit eigenen Worten wiederzugeben. Die übliche Definition erklärt die Freiheit als das Vermögen zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln. Verf. glaubt, die zweite Form sei in der ersten enthalten, was wir schon früher richtiggestellt haben, und greift dann die erste Form an, was wir nun weiter verfolgen. Sie sagt nach ihm eigentlich bloß ein Hemmungsvermögen, das Nicht-handeln-können; dies sei gleich mit dem Sich-selbst-hemmen, was bei der unfreien Kraft fehlt; also sozusagen die Fähigkeit, einen starken Anreiz zu überwinden. Statt dessen sollte nach ihm die positive Seite betont werden, das Handelnkönnen, wo es unfreie Kräfte nicht können, nämlich trotzdem von seiten des Objektes nicht alles zum Handeln Erforderliche da ist, mithin in eigener Kraft auch bei schwacher Anregung sich selbst zum Handeln aufzurichten (deshalb sein beliebtes Wort: die Erektionskraft). Wenn das dem Willen möglich ist, ist ja das Leichtere, das Nichthandeln, selbstverständlich und kann in der Definition ausgelassen werden. Der Wille hat mithin den Mangel der Motive zu ersetzen, dagegen nicht die eigenen freien Kräfte zu hemmen.

Antwort: Nun zunächst sagt die übliche Lehre das letztere nicht. Gewiß läßt sie den Willen auch die Triebkräfte, die unwillkürlichen Erregungen hemmen, wenn es gerade nötig ist. Aber die Hauptleistung des Willens sehen alle darin, daß er positiv auch dem schwächeren Motiv folgen kann. An der Ausführung des Verf. ist gewiß wahr, daß der Wille nicht durch das Gewicht der Motive bestimmt wird, sondern auch dem schwächeren Motiv folgen, seine Kraft gewissermaßen aus eigenem steigern kann. Er macht aus den

Objekten etwas anderes, als ihre objektive Kraft allein erlaubt. Aber das tut auch jede Lebenskraft; sie benützt die anorganischen Stoffe und Kräfte und macht daraus ein wesentlich Höheres, was keine Objektkräfte vermöchten. Und doch ist die Lebenskraft keine freie Kraft. Also ist damit nicht das Wesen der Willensfreiheit erfaßt. Die alte Definition hat da tiefer gesehen; es ist unrichtig, daß sie einseitig das Hemmungsvermögen betone; sondern daneben nennt sie ebenso das Leistungsvermögen und, was das Entscheidende ist, die Herrschaft, zwischen beiden zu wählen, was erst die Freiheit ausmacht.

Gegen die Formel des Verf., die Leistungsstärke des Objektes und des Willens verhielten sich in umgekehrtem Sinn, d. h. bei schwach ziehendem Objekt ersetze der Wille das durch größere Eigenkraft, bei starkem Objekt sei weniger Willenskraft nötig, wendet Stuffer ein, Wille und Objekt könnten sich nicht gegenseitig ergänzen, das Objekt, das oft gar nicht existiert, könne nicht Wirkursache für den Willen sein, wie es hier dargestellt wird. Verf. antwortet (Nochmals 33 f.), das Objekt sei trotzdem Wirkursache, wenn auch moralische; es ziehe nicht physisch, sondern bildlich; es löse Wirkungen im Willen aus, indem es Triebe entfessele, Akte desselben Willens, dem auch die Willensentscheidung zugehört. — Hier wird man beide Ansichten vereinigen können. Die Ausdrucksweise des Verf. ist eben nicht schulgerecht; dagegen kann man seinen Grundgedanken anerkennen. Das Objekt kann allerdings auch nicht moralische Wirkursache sein, was nur ein existierendes Wesen ist, wie etwa ein anderer Mensch, der durch seinen Befehl auf uns wirkt. In Wirklichkeit ist das Objekt Zweckursache; dieser kommt es in der Tat zu, bildlich zu ziehen, Triebe auszulösen. Fragt man nach der Wirkursache, so ist das die Seele selbst, die durch die Erkenntnis des Objektes innerlich modifiziert wird und dadurch nun fähig ist, aus sich heraus die zugehörigen Triebe physisch zu erzeugen, ebenso wie die sich bekämpfenden Motive, auf Grund deren schließlich der freie Wille zur Entscheidung übergeht.

Man sieht, daß die letztere Frage eine nebensächliche ist. Grundverschieden steht es mit der „Basis“ des neuen Systems, mit der Grundbehauptung, die das Höchste im Menschen, sein freies Tun, zu einem Nichtstun entwertet. Freilich wurde ähnliches schon früher gelegentlich von dem einen oder anderen Autor vorgebracht; wie ja überhaupt nicht selten in der Durchforschung der Wirksamkeit des freien Willens recht sonderbare Erklärungen versucht worden sind, die folgerecht weiter gedacht die Willensfreiheit zerstören würden.

Als Schlußergebnis können wir aussprechen: Gewiß mag die traditionelle Psychologie aus mancher Einzelausführung des gedankentiefen Verf. Nutzen ziehen; aber ihre Grundanschauung über die positive Natur der Willensfreiheit aufzugeben, dafür ist nicht nur kein tragfähiger Grund namhaft gemacht worden, sondern es erweist

sich für den gewohnten Willensakt auch als unmöglich. Das Bild der Theorie ist nicht das des normalen Menschen. Wenn die negative Willenshaltung auch nur für die wichtigeren Entschlüsse beobachtet wird, haben wir den pathologischen Fall des Abulikers. Der normale Mensch hat die Fähigkeit, sich nach Vorführung der verschiedenen Motive positiv für das eine oder andere zu entscheiden. Diese Willens-
tat ist in gewisser Beziehung seine höchste Leistung; sie macht ja die Grundlage des sittlichen Handelns aus.

Zur Enzyklika „Casti connubii“.

(Deutung oder Fehldeutung ihres Sinnes?)

Von Franz Hürth S. J.

Wenige Wochen nach dem Erscheinen der Enzyklika „Casti connubii“ vom 31. Dezember 1930 brachte der *Osservatore Romano* (Nr. 17, vom 22. Januar 1931, S. 1, Spalte 5—6) unter der Überschrift „La parola della scienza“ das Ergebnis einer Rundfrage bei mehreren hervorragenden Gynäkologen Italiens, am ausführlichsten die Meinungsäußerung des Professors Ernesto Pestalozza. Dieser stellt fest, daß in Italien Kirche und Staat im wesentlichen einig sind im entschiedenen Kampf gegen antikonzeptionelle Praxen, gegen Abtreibung und Sterilisationsoperationen, glaubt aber, daß es heute noch, wo die Medizin ihr Ideal, jeden auf medizinischer Indikation gründenden Abortus ausschalten zu können, noch nicht erreicht habe, einige, wenn auch äußerst seltene Fälle gibt, in denen der Arzt die Schwangerschaft unterbrechen muß. und daß er in diesen Fällen weder mit dem italienischen Strafgesetz (das „dolus“ voraussetze), noch mit dem Gewissen und den Normen der Enzyklika in Widerstreit gerate, die nur die direkte Abtreibung unbedingt verböten. Eine solche liege aber in den Fällen, die er im Auge habe, nicht vor, da es sich bei diesen nicht um die direkte Tötung eines Unschuldigen handle, der ärztliche Eingriff vielmehr einzig darauf abziele, die Mutter vor schwerstem Schaden zu bewahren.

Diese Ausführungen Pestalozzas sind (in Übersetzung) in mehreren Zeitschriften des deutschen Sprachgebietes abgedruckt und außerdem in Versammlungen und Besprechungen wiederholt vorgebracht worden, meist um die gleiche eigene Anschauung als zulässig und richtig darzutun. Mitunter hat man hierbei die Bedeutung dieser Ausführungen noch mehr hervorzuheben versucht durch den Hinweis, daß Professor Pestalozza ein persönlicher Freund des Papstes sei; daß seine Ausführungen in dem „Vatikanischen Blatt“ erschienen seien (das im Vatikan selbst gedruckt werde und unter besonderer Aufsicht des Vatikans stehe); daß sie ohne jede richtigstellende oder einschränkende Bemerkung der Redaktion veröffentlicht wurden, und zwar wenige