

# Zur thomistischen Freiheitslehre

Von Ludger Oeing-Hanhoff, Münster/Westf.

In den Bemühungen des Neuthomismus, die Philosophie des Aquinaten wieder zu erschließen, hat die thomistische Freiheitslehre im Unterschied zur Metaphysik oder Erkenntnislehre verhältnismäßig wenig Beachtung gefunden. Zwar liegen darüber gediegene historische Untersuchungen vor wie die von O. Lottin und M. Wittmann<sup>1</sup>, aber als größere systematische Interpretation, der es nicht nur um die Entwicklung dieses Lehrstückes aus der Philosophie der Antike und des Mittelalters, sondern vor allem um seine sachliche Bedeutung und um seine im Sinne der *philosophia perennis* bleibende Geltung geht, kann man nur die allerdings grundlegenden Ausführungen von A. D. Sertillanges nennen, die freilich schon vor fast 50 Jahren erschienen sind<sup>2</sup>. In diese Lücke tritt nun eine Arbeit von G. Siewerth<sup>3</sup>. Sie will zeigen, „daß sich dem subtilen Lehrbegriff des hl. Thomas über die Freiheit in der ganzen Geschichte der Philosophie nichts an die Seite setzen läßt“. Das ist ein hoher, wenn auch einer geläufigen Würdigung des „doctor communis“ gemäßer Anspruch. Er kann hier nicht überprüft werden. Vielmehr ist Absicht dieser Studie, über den Stand der Durchdringung und Aneignung der thomistischen Freiheitslehre zu berichten und dabei auf einige wichtige Punkte der Freiheitsproblematik des Aquinaten hinzuweisen, die bisher kaum gebührend berücksichtigt wurden. Zu diesem Zweck wird nach einem kritischen Referat der Siewerthschen Arbeit (I) eine das Freiheitsproblem weiter entfaltende Thomas-Interpretation gegeben (II), deren Ergebnisse abschließend zusammenzufassen sind (III).

## I

Das neueste Werk zur thomistischen Freiheitslehre, anhand dessen der Stand der Forschung dargelegt werden soll, ist in der Kritik die vielleicht tiefste Untersuchung zur Metaphysik der Freiheit genannt

<sup>1</sup> O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, T. I, *Problèmes de psychologie*, Louvain 1942, 11—389: *Libre arbitre et liberté depuis saint Anselme jusqu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*. — M. Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, München 1933, 73—162: *Wille und Freiheit*. Ferner: *Die Lehre von der Willensfreiheit bei Thomas von Aquin*, PhJb 40 (1927) 170 ff. u. 285 ff.

<sup>2</sup> A. D. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1907, dt. Übersetzung von R. Grosche, 2. Aufl., Köln-Olten 1954.

<sup>3</sup> Thomas von Aquin, *Die menschliche Willensfreiheit*, Texte zur thomistischen Freiheitslehre mit einer Einführung von Gustav Siewerth, Düsseldorf 1954, L. Schwann.

worden<sup>4</sup>. Tatsächlich ist Rang und Bedeutung der Arbeit von den ersten Seiten an unverkennbar. Siewerth bestimmt hier, nach einem Überblick über die geschichtliche Entwicklung des Freiheitsproblems, treffend den Ansatz der thomistischen Freiheitslehre. Es geht Thomas nicht so sehr um eine ausgebreitete Deskription der Phänomene freien Wollens — denn die Philosophie kann nicht im Vorfeld problemlosen Aufweisens verharren wollen (11) —, als vielmehr um ein spekulatives Ergründen des Wesens menschlicher Freiheit. Das ist nur in einer die Metaphysik voraussetzenden „ontologischen Methode“ (11) zu erreichen, indem von den allgemeinen Bestimmungen des auf Gott als Ursache bezogenen Seienden her die Willensfreiheit aus ihren sie ermöglichenden Gründen entfaltet und erhellt wird. Solche metaphysisch angesetzte Freiheitslehre führt aber keineswegs von den Phänomenen weg, erschließt sie vielmehr ursprünglich, d. h. von ihrem letzten Ursprung, dem Sein, her. Nur der ontologisch erhellte Blick ist zu echt philosophischer „Erfahrung“ befähigt, und S. betont zu Recht, daß dem thomistischen Denken bei der metaphysischen Problembehandlung durchaus auch eine bewundernswerte „phänomenologische Sättigung“ (17) eignet<sup>5</sup>.

Nach dem Aufweis der Freiheit — ihre die Grundlagen menschlichen Lebens aufhebende Leugnung gilt als „positio philosophiae extranea“ — entfaltet Thomas gemäß dem beschriebenen Ansatz die Freiheitsproblematik vom naturhaften Streben her, das jegliches Wirken ermöglicht und trägt, selbst aber aus dem Wesen eines jeden endlichen Seienden notwendig erfolgt. Solche Zurückführung allen Wirkens auf den in seinem Sein unbezüglichen Substanzgrund steht in scharfem Gegensatz zum modernen Denken, das in Entsprechung zum naturwissenschaftlichen Lehrbegriff eines notwendigen funktionalen Zusammenhanges aller Naturphänomene jedes Geschehen auf ein früheres zurückführen will, auf das es „nach einer Regel folgt“ (Kant). Unter dieser Voraussetzung einer allseitig und wechselseitig determinierten Natur wird die Frage nach der Freiheit zum ausweglosen Problem des „Indeterminismus“.

Demgegenüber betont S., daß „die Substanz“, in ihrem Sein „zureichender Grund alles Wirkens“, „nicht auflösbar in Wirkzusammenhänge“ ist (21), zeigt den in der neuzeitlichen Konzeption beschlossenen „radikalen Widerspruch“ (20) auf und stellt diese „Auflösung aller Wirkgründe in funktionale Relativität“ als Erbe des Rationalismus Descartes' heraus, „der das Sein der Natur wegen ihrer Berechenbarkeit mit ihrer allbestimmten Quantität gleichsetzte“ (22).

Man kann die Bedeutung dieser in der Neuzeit sich vollziehenden Auflösung des Substanzbegriffes m. E. kaum übertreiben, denn es scheint auf der Hand zu liegen, daß auch die von Hegel bis Heidegger

<sup>4</sup> „Rarement, peut-être même jamais, la métaphysique de la liberté n'a été traitée avec plus de profondeur“: A Janssen, EphThLov 31 (1955) 465.

<sup>5</sup> Dieser Ansatz und seine Bedeutung wird verkannt in der stellenweise unzureichenden und unrichtigen Darstellung der thomistischen Freiheitslehre durch J. Auer, Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus, München 1938.

behauptete absolute Geschichtlichkeit des Seins hier ihre Wurzel hat. So wird man vom Boden der klassischen Metaphysik aus S. nur zustimmen können, wenn er es als „erschütternd“ bezeichnet, „wie das moderne Denken . . . durch diese Chimäre (eines funktionalen, absolut relationalen Wirkzusammenhanges) genarrt und bis zur ‚Gottlosigkeit‘ beirrt wurde“ (118).

Bei Anerkennung der Substanz als Grund des Wirkens ist es hingegen verständlich, daß Thomas zur Erhellung auch der freien Tätigkeit vom naturhaften Streben ausgeht, das aus dem substantialen Wesensgrund des Menschen erfolgt. Wie nämlich „die Natur Grundlage des Willens ist, so muß auch das naturhaft gewollte Gut für alles das, was erstrebt werden kann, Ausgang und Grundlage bedeuten“ (23; Thomas, *De ver.* 22, 5). Was aber der Wille in naturhafter Neigung erstrebt, ist das in einer ebenfalls naturhaften Erkenntnis (40) offenbare Gute im allgemeinen, dem sich der Wille als „letztem Ziel“ oder als „Glückseligkeit“ notwendig zu neigt.

Das naturhafte Streben des Willens zum Guten überhaupt ist ermöglichender Grund der Freiheit, weil es als innere, jedes Wollen durchwaltende und tragende Neigung „Freiheit von Zwang“ und „Freiheit als Spontaneität“ bedeutet und vor allem weil es durch die „Selbsterkräftigung“ des Willens zum Guten im allgemeinen ihn nicht nur an das Gute bindet, so daß er auch zum Bösen „nur unter dem Schein des Guten“ (31) hinstreben kann, sondern ihn auch kraft der spontanen Gewilltheit und Entschlossenheit zum allgemeinen und unbegrenzten Guten entschränkt zur „Freiheit der Indifferenz“ gegenüber allen endlichen Gegebenheiten.

Die Indifferenz, als mögliches Verhalten auf Entgegengesetztes hin „Wesenszug jeder Freiheit“ (28), ist nicht primär ein „psychologisches, sondern ein ontologisches Problem“ (27). Wenn nämlich Thomas die Indifferenz des Willens hinsichtlich seiner Gegenstände, Akte und im Hinblick auf die Ordnung zum Ziel (28) darin begründet sieht, daß die auf das unbeschränkte bonum commune und damit implicite auf Gott gehende originäre Neigung des Willens jenseits aller endlichen Güter ausgespannt ist und deshalb von keinem endlichen, partikulären Gut mehr fortgerissen werden kann, dann zeigt sich als letzter Grund der Indifferenz die Inkommensurabilität des Endlichen und Unendlichen, zwischen denen es wegen des unendlichen Abstandes keine eindeutig meßbare und festlegbare Zuordnung gibt. Deshalb ist die Indifferenz Wesensnotwendigkeit eines jeden Willens, „in dem Unendliches und Endliches geeint sind“ (28). Sie ist, wie diese ontologische Begründung zeigt, nicht im Sinn eines „Determinismus der Beweggründe“ allein durch eine noch so klare Erkenntnis aufhebbar.

Die damit aufgewiesene Indifferenz des Willens ist zwar eine Bedingung der Wahlfreiheit, nicht aber schon ihr Wesen. Selbstverständlich ist nämlich der freie Akt nicht mehr unentschieden, sondern bestimmt als diese oder jene Entscheidung. Er ist jedoch frei vollzogen, insofern der Handelnde sich selbst aus der Vielheit wählbarer Möglichkeiten zu einer bestimmt und in solcher Autodetermination „Ursache seiner selbst“ im Handeln wird, was Thomas mit Berufung auf Aristoteles als Wesen der Freiheit ansieht. Wie ist solche Selbstbestimmung möglich?

Thomas, der diese Frage zumeist getrennt von der nach der Indifferenz des Willens behandelt (so in den beiden Summen und in *De*

veritate), verweist dazu in einem schlichten Gedankengang auf die verschiedenen Arten von Bewegungen und Handlungen, wie sie sich bei den unbelebten Naturdingen, bei Tieren und beim Menschen finden: Während der Stein fällt oder sich als hart zeigt (auch das ist ja eine *qualitas activa*), weil er materielle Substanz und Stein ist, kann etwa die Flucht des Schafes vor dem Wolf nicht mehr als unmittelbare Folge und Äußerung seines Wesens angesehen werden; denn das Schaf flieht nicht nur auf Grund seines Wesens, sondern weil es den Wolf bemerkt hat und in seiner „naturhaften Wähnungskraft“ ihn als Feind „beurteilt“. Dieses das Handeln des Tieres vermittelnde „Urteil“ ist aber instinktiv, es gründet nicht in einer Überlegung, sondern in seinem Wesen und ist so als naturhafte Wesensfolge gebunden. Auch menschliches Handeln ist durch ein Urteil ermöglicht: Ich kaufe dieses Buch, weil ich seinen Erwerb als gut und angemessen für mich beurteile. Dieses die Entscheidung vermittelnde Urteil ist mir nicht naturhaft eingegeben, sondern ich bilde mir ein Urteil über das von mir zu Tuende kraft einer Überlegung, in der ich dieses Einzelgut an dem von mir immer schon gewollten Guten überhaupt messen kann. Weil ich mir selbst mein Urteil bilde, das sich bei allen partikulären Gegebenheiten vom Urteilsmaß und Strebegrund des allgemeinen Guten her nicht notwendig ergibt, so daß es letztlich vom Willen festgelegt werden muß; weil ich dieses mir bewußte Urteil wiederum vom allgemeinen Ziel her beurteilen kann und es auch damit in meiner Macht habe: deshalb bin ich völlig Herr meines praktischen Urteils, daher ist der Mensch „*causa sui ipsius in iudicando*“ (De ver. 24, 1) und somit auch in echter Selbstbestimmung Herr seines konkreten Willensaktes, denn „das, dessen Prinzip in unserer Macht steht, ist auch selbst in unserer Macht“ (In libr. Ethic. III, 11, 502).

Diesen thomistischen Grundgedanken über die Freiheit als „*liberum arbitrium*“ entfaltet und interpretiert S. in tiefen und eindringenden Untersuchungen, die bisher kaum beachtete Lehrstücke des Aquinaten für die systematische Erhellung des Problems fruchtbar zu machen verstehen. Wenn „die Wurzel der Freiheit als Träger der Wille, als Ursache aber der Verstand ist“ (S. theol. I II, 17, 1, 2) und sich demgemäß der Geist nur erkennend zum Selbstbesitz und zur Selbstbestimmung ermächtigt, dann ist vor allem die Darstellung des wissenden In-sich-selbst-Seins des Geistes der Interpretation aufgegeben.

Dazu zieht S. die in De veritate 10, 8 vorgetragene Lehre von der habituellen, jeder Abstraktion vorausliegenden „substantiellen Selbsterkenntnis“ des Geistes heran (36 f.), welche die Seele befähigt, bei jedem beliebigen Erkenntnisakt „in höchster Selbstgewißheit“ auch zu erfassen, „daß sie ist“. Diese ganz augustinisch anmutende These von der Selbstgegenwart der Seele ist von Thomas später nicht aufgegeben worden, wie eine genaue Analyse der Texte zeigen könnte (die S. freilich nicht gibt); sie ist aber für das Freiheitsproblem von größter Wichtigkeit,

„wenn es zu erkennen gilt, wie die Akte des Willens, ja sämtliche inneren Tätigkeiten im unmittelbaren Selbstbesitz der Seele stehen“ (36). Denn die Selbstgegebenheit des Geistes schließt auch eine intuitive, nicht durch die Sinne vermittelte Offenbarkeit der Willensakte ein (vgl. De malo 6, 18), was Grund der Möglichkeit des Selbstbesitzes und der Selbstbestimmung ist.

Die Rückkehr des Geistes zu sich selbst erschöpft sich nicht in der ontologisch noch unerhellten Selbstgegenwart der Seele. Er ist auch zu sich selbst aufgelichtet durch die naturhafte Erkenntnis der ersten Prinzipien, in denen er eine „confusa cognitio omnium“ (De ver. 18, 4) besitzt und damit seine „innere Weite und Unendlichkeit“ sowie seine „Urvollendung in der Wahrheit“ erkennt (38 f.). Zum reflektierten Selbstbesitz des Geistes gehört ferner das praktische Grundwissen der Synderesis, in dem ihm mit dem Guten im allgemeinen sein Strebensziel und ein absoluter Maßgrund jeden sittlichen Urteils naturhaft eingegeben ist (39 f.). Nimmt man endlich noch hinzu, daß der Geist durch die in den Prinzipien unentfaltet enthaltene Gotteserkenntnis auch sich selbst tiefer erfaßt, nicht nur wie er ist, sondern auch wie er sein soll (42), dann erschließt sich im vollen Ausmaß die Selbstmächtigkeit des vom Ursprung her seiner selbst und seines Zieles versicherten und mit absoluten Maßstäben ausgestatteten Geistes.

In dieser Helle unmittelbarer Selbstgegebenheit ist der Geist ursprünglich zu seiner Glückseligkeit, zum Guten überhaupt und implicite zu Gott gewillt, so daß er, in seiner umfassenden Entschlossenheit „jeder einzelnen Handlung irgendwie vorweg“ (49), die besonderen auf partikuläre Güter gehenden Wollungen „aus dem Abgrund seines allgemeinen Geneigt- und Gewilltseins“ setzen kann. Der Bogen vom allgemeinen zum besonderen Gut wird gespannt in der „Beratschlagung“ oder „Erwägung“ (68 ff.), welche die Wahl, die Entscheidung und Zustimmung freilich nur vorbereitet. Denn die vom Verstand damit vorgestellten kontingenten Güter und Ziele beeindrucken zwar den Willen in ihrer finalen, nicht effizienten Ursächlichkeit, aber das kann lediglich als „eine einleitende Vorprägung und Zurichtung der Wirkbahn“ aufgefaßt werden. Zur Wahl als der „letzten Annahme“ bewegt sich der Wille jedoch nur aus sich selbst, wobei er dann durch das im Verstand vorgestellte Gut formal geprägt und besondert wird, so daß die Wahl als eine „Vermählung“ von Denken und Wollen erscheint, wie sie ja auch schon von Aristoteles als Akt der „begehrenden Vernunft“ oder „wahrer“ als Akt des „vernünftigen Willens“ bezeichnet wurde<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Damit hat S. implicite die auch von den Texten her schwierige Frage beantwortet, ob der Wille dem praktischen Urteil mit Notwendigkeit folge oder nicht (vgl. Cl. Kaliba, Die Transzendenz des Willens, Emdingen 1936, 8—22, u. A. Gardeil, Art. Election, DictThCath IV 2242—2256). Hier ist zu unterscheiden: Ein auch noch so eindringlich vom Verstand vorgestelltes Einzelgut hat von sich aus nicht den Willensakt zur notwendigen Folge, da die Finalursache den Willen nie wirksam zur Tätigkeit bewegt, obwohl sie ihm als bonum universale, zu dem der Wille kraft göttlicher Bewegung naturhaft-notwendig gewillt ist, die „artliche“ Prägung auferlegen kann (vgl. De malo 6). Deshalb sagt Thomas: *Quantumcumque ratio unum alteri praefert, nondum est unum alteri praeacceptatum ad operandum, quousque voluntas inclinatur in unum magis quam in aliud: non enim voluntas de necessitate sequitur rationem* (De ver. 22, 15). Gibt sich aber der Wille in das ein bonum particulare vorstellende Urteil zur einigenden Durchformung hinein, dann folgt daraus notwendig der artlich geprägte, auf das in sich seiende Gute gerichtete besondere Willensakt, der als vernünftiger Willensakt: Ich will dieses Buch kaufen, stets auch das Urteil enthält: Der Erwerb dieses Buches ist hier und jetzt für mich gut und angemessen. Dieses „letzte“ praktische Urteil, das durch nichts anderes als durch den Willen das letzte ist, hat also den besonderen Willensakt zur Folge, insofern es dessen ihn spezifizierende Formalursache ist. Unter dieser Hinsicht kann Thomas erklären: *Appetitus enim cognitionem sequitur... iudicium de hoc par-*

Mit diesem Aufweis des Wesens und der ermöglichenden Bedingungen menschlicher Wahlfreiheit ist zwar die Mitte, aber noch nicht das Ganze der thomistischen Freiheitslehre in den Blick gekommen. Daher müssen die weiteren von S. behandelten Problemkreise noch wenigstens kurz skizziert werden, bevor die Frage gestellt werden kann, wie weit damit die thomistische Freiheitslehre wiedererschlossen ist.

Wenn die Frage nach der Freiheit nicht nur ein „Aktproblem“ (N. Hartmann) ist, sondern zugleich die Frage nach den ermöglichenden Gründen, dann ist es unumgänglich, auf das Problem der Seelenvermögen einzugehen, zumal die Wahl Vernunft und Willen angehört. So gibt S. einen Überblick über die thomistische Lehre von den Vermögen (52—59), die nach S. theol. I, 77, 6f. aus der Seele und auseinander resultieren und sich gegenseitig durchdringen. Vorzüglich wird die sich trotz der Scheidung der Vermögen erhaltende Einheit und Ganzheit des Subjektes herausgearbeitet. Wenn S. hingegen die Scheidung der Vermögen nicht nur als Seinsminderung, sondern positiv als „Nachbildung der göttlichen Dreieinheit“ verstehen will, wird man ihm im Hinblick auf die damit vorausgesetzte Trinitätslehre kaum folgen können, da es keineswegs „theologisch unausweichlich ist, daß Gottes geoffenbarte Freiheit in der personalen Differenz wurzelt“ (57). Ist hier der für die Trinitätslehre grundlegende Satz genügend beachtet, daß in Gott „omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio“?<sup>7</sup> Weiterer Klärung bedürfte auch das Ursachverhältnis der Vermögen zu ihrem Akt. S. sieht klar die Bedeutung der formalen Kausalität beim Entspringen der Akte, aber in welchem Sinn können dann die Vermögen — neben der Substanz als *causa efficiens* ihrer Akte — auch noch als „*causae efficientes*“ (58) der Tätigkeiten angesetzt werden?

Im Zusammenhang mit der Frage nach den Vermögen geht S. in einem wichtigen Exkurs auch auf das Rangverhältnis von Vernunft und Wille ein (124—130). Neben dem vielberufenen Primat der Vernunft vor dem Willen gibt es bei Thomas von S. eindringlich herausgestellte Aussagen über den Vorrang des Willens, der durch seine freie Herrschaftsmacht und seine „tiefere Transzendenz“ auf das Wirkliche hin die Vernunft übertrifft. Man kann S. zustimmen, daß damit mehr als eine nur „relative Auszeichnung“ des Willens gegeben ist. Daß S. aber in der ontologischen Unterordnung des Willens unter die Vernunft einen kritischen Lehrpunkt des Thomismus sieht (56, 76, 124), scheint sich vor allem auf die thomistische Interpretation der beseligenden Gottesschau zu beziehen. In der Tat sind die diesbezüglichen Darlegungen der *Summa Theologiae* — an die S. sich hier ausschließlich hält — so einseitig „intellektualistisch“, daß dem Willen kein Raum eigener Tätigkeit zu verbleiben scheint. Dem stehen aber andere Aussagen des Aquinaten entgegen<sup>8</sup>. Dennoch ist wohl unbestreitbar, daß wir heute eindringlicher, als Thomas es tun konnte, das

ticulari operabili, ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui (De ver. 24, 2). — Zu dem wichtigen Problem der Ursächlichkeit der „Motive“, die in der modernen Philosophie oft als effiziente Kausalität mißverstanden wurde, vgl. O. Most, Die Determinanten des seelischen Lebens, Breslau 1939, und G. Trapp, Selbstbestimmung und Motivbezogenheit im Akt des freien Willens, Schol 28 (1953) 526 ff.

<sup>7</sup> Dieses Bedenken gilt vor allem dem „Entwurf zu einer trinitarischen Ontologie“ von Cl. Kaliba, Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes, Salzburg 1952, worauf S. hier verweist.

<sup>8</sup> Vgl. IV Sent. 49, 1, 3, sol. 1: *rationabiles creaturae... Deum ipsum assequi possunt per cognitionem et amorem: in qua assecutione beatitudo eorum consistit. I Sent. 1, 1, 1: (in visione fit) quaedam mutua penetratio per amorem.* Vgl. auch die Darstellung der beatitudo bei Wittmann, a. a. O. 20—72.

personale Moment der Gottesschau herausstellen müssen; denn sie ist eben nicht nur und zuerst als theoretisches Erkennen die „beste Tätigkeit des Menschen“, wie Thomas mit Aristoteles sagt, sondern vor allem die Erfüllung des personalen Liebesbezuges von Gott und Mensch und als solche „liebender Mitvollzug des göttlichen Lebens“ (129), bei dem, kraft der Informierung des Geistes durch Gott selbst, Erkennen und Lieben wohl nicht mehr „in zwei konkurrierende Tätigkeiten auseinanderfallen“, sondern „zu einem einzigen Akt liebender Schau“ werden (130).

Nach einer Darstellung des sinnlichen Strebens und seines Verhältnisses zum Willen (77—87) erörtert S. des weiteren unter dem Titel „Die Freiheit zum Bösen“ die Frage nach der Möglichkeit und Genesis des Bösen vom Menschen her. Dazu wird im Anschluß an De malo dargelegt, wie aus dem Undurchdringlichen und Undurchmeßbaren der partikulären Handlung, die oft auf an sich sittlich Indifferentes geht, ein Abfall von der Ordnung der Vernunft und damit das Böse als *privatio boni* hervorgehen kann. Dieses zunächst in Schwäche oder Unwissenheit gründende Versagen kann dann kraft einer Gewöhnung und eines zur neuen Natur werdenden *Habitus* dazu führen, daß der Wille unmittelbar gegen alles sittliche Bedenken das seinem unwandelbaren Grund ungemäße endliche Gut wählt und so aus Bosheit sündigt (99 ff.).

Das Schlußkapitel endlich ist dem ins Mysterium führenden Problem der göttlichen Zulassung des Bösen gewidmet (102—116). Besonders hervorzuheben sind hier die Ausführungen über das göttliche Vorauswissen und über das Mitwirken Gottes bei den freien Handlungen. Diesem Problem geht auch ein „Thomismus und Molinismus“ betitelter Exkurs nach (131—134), in dem der in diesen Schulrichtungen ausgetragene Gegensatz als „ontologisch unecht“ bezeichnet wird. Denn in „beiden Fällen“ liege „eine gefährdende rationale Vereinseitigung und Auflösung eines Ganzen“ vor, welche die Lehre des hl. Thomas verdunkele, „daß die freie Handlung als ganze aus Gott und als ganze aus dem Menschen hervorgeht“ (133). Näher darauf einzugehen — erst recht aber eine detaillierte Stellungnahme dazu — ist angesichts der äußerst schwierigen Probleme hier selbstverständlich unmöglich<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Nach der systematischen Darstellung der thomistischen Freiheitslehre in einer großangelegten „Einführung“, die mit ihren über 126 Seiten mehr eine Monographie als eine übliche Einleitung ist, bringt S. die *Quaestio* 6 aus De malo und in Auswahl die *Quaestiones* 22, 24, 25 und 26 aus De veritate zum Abdruck. Eine beigegebene deutsche Übersetzung dieser Texte stammt von Pl. Wehrbrink. Dazu noch folgende Bemerkungen: Der gebotene *Text* ist ein einfacher Abdruck der vorhandenen Ausgaben, da die von der Leonina-Kommission vorbereitete kritische Edition noch aussteht. Die zugrunde gelegte Ausgabe wird nicht angegeben. Wahrscheinlich handelt es sich um die Marietti-Ausgabe, denn die in ihr enthaltenen Druckfehler werden übernommen: Offensichtlich muß es nämlich S. 202, Z. 12 v. o. statt *movet* „*moveatur*“ und S. 259, Z. 4 v. o. statt *nam* „*non*“ heißen. Auch sonst finden sich im Text wie in der Einführung so viele Druckfehler, daß eine Liste der Errata dem im übrigen vorzüglich ausgestatteten Werk hätte beigegeben werden müssen. Die Übersetzung vermag den, der mit der Sprache des hl. Thomas nicht vertraut ist, im allgemeinen gut zum Text zu führen und erfüllt so ihren Zweck. Über Einzelheiten läßt sich bei Übersetzungen fast immer streiten. Darauf sei hier verzichtet. Zu vermerken sind aber folgende offenkundige Fehler: *beatitudo* darf S. 152 und S. 156 nicht „ewige Seligkeit“ übersetzt werden, da es sich um die „*felicitas in generali*“ (De ver. 24, 8) handelt, wie auch die Einführung ausdrücklich bemerkt (27); *intentio* kann S. 157 nicht mit „Gedanke“ wiedergegeben werden; S. 222—233 wird mehrmals *necessitas* mit „Zwang“ statt mit „Notwendigkeit“ übersetzt, und endlich werden S. 230 die politischen Tugenden (*virtutes*) zu politischen Kräften (*vires*) umgedeutet.

Ohne Zweifel übertrifft S.s Interpretation der thomistischen Freiheitslehre die bisherigen Darstellungen durch die tiefe Durchdringung und erhellende Klärung der behandelten Probleme. Da S. ferner aus dem Gesamtwerk des Aquinaten manches sonst vernachlässigte Lehrstück in die systematische Entfaltung einbezieht, konnte mit dem ausführlichen Referat dieses Werkes der heutige Stand der Forschung dargelegt werden. In welche Richtung haben wohl künftige Bemühungen um die Freiheitslehre des hl. Thomas zu gehen?

## II

Als Leitfaden für die Beantwortung dieser Frage nach einer weiteren Entfaltung und Vertiefung der thomistischen Freiheitslehre kann der Hinweis auf eine großartige, reife Zusammenfassung seiner Freiheitslehre dienen, die Thomas in den 1270—72 verfaßten *Quaestiones disputatae de malo*, Quaestio 16, 5 gibt. Daß dieser die Freiheit Gottes, des Engels und des Menschen konfrontierende Artikel in den vorliegenden Monographien nicht berücksichtigt wird, ist recht verwunderlich. Es eröffnet sich damit aber für die thomistische Freiheitslehre ein ebenso weites wie schwieriges Problemfeld, das im folgenden natürlich nicht genau durchleuchtet und durchmessen, sondern nur in groben Umrissen abgesteckt werden kann.

Unser Artikel steht im Rahmen der Dämonologie und trägt die Titelfrage, ob der gefallene reine Geist sich nicht kraft seiner Freiheit wieder zum Guten wenden könne. Diese Frage fordert eine Bestimmung des Wesens und der Macht des *liberum arbitrium*. Zur Wahlfreiheit gehört unabdingbar, wie Thomas zunächst feststellt, daß Verschiedenes erwählt werden kann. Diese Verschiedenheit des Wählbaren kann unter drei Gesichtspunkten entfaltet werden. *Erstens*, und das ist die Grundstruktur jeder Wahlfreiheit, können verschiedene Dinge vom vernünftigen Willen auf ein Ziel hingeeordnet werden, wobei dieses ein Ziel, das jedem Wesen naturgemäß zukommt, mit naturhafter Notwendigkeit erstrebt wird, nicht aber die verschiedenen auf dieses Ziel hingeeordneten Mittel. So will Gott notwendig seine unendliche Gutheit, ihre Mitteilung an diese oder jene Geschöpfe erfolgt hingegen wahlfrei. Ebenso erstreben Mensch und Engel notwendig ihre *beatitudo*, nicht notwendig aber alles das, was darauf hinzuordnen ist. *Zweitens* ist die Verschiedenheit des Wählbaren zu betrachten nach dem Unterschied von Gut und Böse. Diese Verschiedenheit gehört jedoch nicht an sich und wesentlich zum Vermögen der Wahlfreiheit. Der Wille ist nämlich ursprünglich auf das Gute hingeeordnet, weshalb Böses nur unter dem Schein des Guten gewollt wird. Also ist ein auf Böses gehendes Willen durch ein falsches praktisches Urteil und damit durch ein Versagen der Erkenntniskraft vermittelt (was hinwiederum beim indifferenten, vom Willen abhängigen praktischen Urteil im Willen begründet ist, wie nach den bisherigen Ausführungen klar ist). Ein Versagen irgendeines Vermögens gehört jedoch nicht zu dessen Wesen, wie es nicht im Wesen der Sehkraft liegt, daß jemand unscharf sieht. Folglich kann es auch Wahlfreiheit geben, die ohne mögliches Versagen auf das Gute geht. Das ist bei Gott und bei den Seligen der Fall. *Drittens* gibt es eine Verschiedenheit der Wahlfreiheit hinsichtlich des Wechsels des Willens, der darin besteht, daß jemand dasselbe für dieselbe Zeit will und dann nicht will, z. B. jetzt ent-

geschlossen ist, Mönch zu werden und dann wiederum nicht willens ist, es zu werden. Auch das ist für die Wahlfreiheit nicht wesentlich, sondern beiläufig gemäß der Bedingung einer veränderlichen Natur; denn sonst wäre Gott, der alle Dinge und Geschehnisse dieser Welt in seiner unwandelbaren Ewigkeit will, nicht im eigentlichen Sinn wahlfrei. Beim Menschen ist diese Wandelbarkeit der Entscheidung innerlich begründet in der Diskursivität des Erkennens, das stets Neues, vorher nicht Bekanntes erfassen kann, und vom Willen her in seiner Beeinflussbarkeit durch wechselnde Leidenschaften oder Wirkbereitschaften (*habitus*), die etwas als gut und konvenient beurteilen lassen, was bei anderer Disposition des Handelnden nicht als solches angesehen würde. Diese Gründe entfallen beim Engel nach seiner ersten Wahl. Denn ein reiner Geist hat kraft seiner intuitiven Erkenntnis immer schon Kenntnis von allem, was er natürlich erkennen kann, wenn er auch nicht immer alles aktuell betrachtet. Zum anderen gibt es in ihm weder Leidenschaften noch überhaupt eine Vielheit von Strebevermögen, so daß er sich dem, was er will, vollständig und ganz zuwendet. Diese der intuitiven Erkenntnis proportionale totale und unwiderrufliche Willensentscheidung würde in der Naturordnung, in welcher der reine Geist nicht sündigen kann, zu seiner natürlichen Vollendung und unwandelbaren Glückseligkeit führen<sup>10</sup>. Hinsichtlich der übernatürlichen Gnadenordnung ist der Engel freilich in Potenz, so daß ihr gegenüber mit der Möglichkeit der Zuwendung oder Abkehr eine Wandelbarkeit besteht. Aber da das, was jemandem zukommt, ihm gemäß der Art seiner Natur zukommt, beharren folglich die Engel auch hinsichtlich des übernatürlichen Gutes unwandelbar in ihrer Zuwendung oder Abkehr.

Die letzte These des Artikels über die Endgültigkeit der ersten Entscheidung des reinen Geistes bedarf gleich noch einer weiteren Erklärung. Eigentlicher Fragepunkt ist nämlich nicht eine absolute Unwandelbarkeit des Erkennens und Wollens beim Engel — die kommt nur Gott zu —, sondern die Tatsache, daß der reine Geist im ersten von ihm vollzogenen Akt seine Vollendung und sein letztes Ziel erreicht und diesem ebenso unwandelbar zugewandt bleibt wie der Mensch im irdischen Leben notwendig das *bonum commune* will. Diese hinsichtlich des Endzieles bestehende Unwandelbarkeit seines Wollens ist nun genauer darzulegen.

Die Ranghöhe des nicht diskursiv-fortschreitend erkennenden reinen Geistes bringt es mit sich, daß er sein naturgemäßes Ziel, die wesentlich in einem Erkenntnisakt bestehende natürliche *beatitudo*, sofort im ersten Akt seiner umfassenden Schau erreicht. In der schauend erlangten *beatitudo* kommt auch das Streben des Willens zur Erfüllung und zur Ruhe: „Alle Engel sind so begründet, daß sie sofort von Anfang ihrer Erschaffung an alles haben, was zu ihrer natürlichen Vollendung

<sup>10</sup> Noch klarer als im *corpus articuli*, wo es heißt: *voluntas eorum naturaliter est immutabilis circa ea quae ad ordinem naturae pertinent*, spricht Thomas die in der Naturordnung gegebene Unsündbarkeit des reinen Geistes in der Antwort auf den 10. Einwand aus: *liberum arbitrium diaboli non est naturaliter vertibile quantum ad naturalia sua; sed solum habet vertibilitatem respectu supernaturalium, ad quae potest converti vel ab eis averti; quod cum fecerit, immutabiliter in hoc perseverat.* — Die Behauptung einer zwar nicht absoluten, sondern relativen, auf den *status naturae purae* eingeschränkten *impeccabilitas* der reinen Geister ist sichere, ständige Lehre des hl. Thomas, wie C. Courtès in seiner Studie „*La peccabilité de l'ange chez saint Thomas*“ (*RevThom* 1953, 133—163) unbestreitbar dargelegt hat.

gehört“ (De malo 16, 3). Derartig wegen der „dignitas“ ihrer Natur (S. theol. I, 62, 1) von Anfang an im vollkommenen Besitz ihres natürlichen Zieles, können die reinen Geister dieses Ziel weder verfehlen noch willentlich von ihm abweichen, da ihr Streben schon immer im erlangten Ziel erfüllt ist. Sie können in der Naturordnung nicht sündigen, ihr Wollen ruht unwandelbar im sofort erreichten Ziel.

Dem liegt folgende metaphysische Struktur des Erkennens und Wollens als ermöglichende Bedingung zugrunde: Der reine Geist erfaßt in intuitiver Selbstkenntnis seine Substanz, die durch das an sich unbegrenzte *esse commune* (vgl. De div. nom. 13, 3) und eine individuelle immaterielle Wesenheit konstituiert ist<sup>11</sup>. Mit dem allgemeinen Sein, das als „Gleichnis der göttlichen Gutheit“ (De ver. 22, 2, 2) „den Charakter des Guten hat“ (ibid. 21, 2), ist ihm das *bonum commune* offenbar, das ihm nicht in abstrakter begrifflicher Allgemeinheit, sondern als identisch mit dem als konstitutivem Prinzip nicht subsistierenden *esse commune* gegeben ist. Dieses Gute im allgemeinen erkennt der reine Geist unmittelbar als Abbild Gottes, denn das *esse* ist wesentlich „*participatio Dei et similitudo ipsius*“ (De div. nom. 5, 2). Damit erfaßt er in diesem unbegrenzten „Spiegel“ intuitiv auch Gott als universales und reales Gut<sup>12</sup>. Ihm neigt er sich nach dem Durchschauen und Durchstreben des bloß Allgemeinen notwendig als dem immer schon eigentlich Gewollten zu. Denn stets ist das naturhafte Streben zum *bonum commune* ein unvollendeter Akt, da eigentlicher Gegenstand des Wollens nicht etwas bloß Allgemeines und Nicht-Subsistierendes ist. Deshalb wendet sich der Mensch wahlfrei den konkreten partikulären Gütern zu, die allein ihm gegenständlich-direkt gegeben sind, während er Gott nur reflektierend und schließend, d. h. in einem eigens zu wollenden diskursiven Denkprozeß erkennen kann. Der reine Geist erfaßt aber unmittelbar das *bonum commune* als *similitudo Dei* und damit intuitiv, wenn auch nicht unvermittelt, Gott als zugleich allgemeines und subsistierendes Gut und somit als das Ziel, in dem sein Naturstreben volle Erfüllung findet. Weil nun die Ausweitung des unvollendeten Naturstrebens zum konkreten Zielwollen eine mit der intuitiven Gotteserkenntnis notwendig gegebene Entfaltung ist, wird das in der schauenden Erkenntnis erreichte Ziel mit derselben Notwendigkeit gewollt, wie das *bonum commune* unwandelbar erstrebt wird. Die Notwendigkeit des Naturstrebens zum allgemeinen Gut erhält sich also im Wollen des intuitiv als universal und real erkannten Zieles. Nur durch diese unausweichliche und bleibende Hinwendung auf Gott und die mit dieser Gotteserkenntnis erreichte eigene Vollendung als auf sein letztes Ziel ist der Engel in der Naturordnung *impeccabilis*.

Die reinen Geister sind aber nicht in der beschriebenen Naturordnung, sondern mit der Bestimmung zu einem übernatürlichen Ziel geschaffen worden: In der faktischen Gnadenordnung sollen sie ihre Vollendung finden nicht lediglich im natür-

<sup>11</sup> Die für Thomas charakteristische Lehre von der Zusammensetzung jeder geschaffenen Substanz aus *esse* und *essentia* kann hier unmöglich dargelegt werden. Art und Struktur dieser *compositio*, in der das *esse* durch die es partizipierende Wesenheit begrenzt, individuiert und vervielfältigt wird, bleibt fast notwendig unverständlich, wenn man das *esse* im Gegensatz zu Thomas als „*existentia*“ bezeichnet. Vgl. dazu meine Arbeit: *Ens et unum convertuntur*. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin (BeitrGPhThMA 37, 3), Münster 1953, vor allem 77—91: Das erste formale Prinzip des Seienden: *esse commune*.

<sup>12</sup> Vgl. De malo 16, 3: *Deus per suam essentiam est ipsum esse subsistens... Unde quidquid aliud ab eo est, necesse est quod sit tanquam participans esse, quod non potest esse aequale ei, quod est essentialiter ipsum esse. Nec hoc potuit diabolus in sua conditione ignorare: naturale enim est intelligentiae, sive intellectui separato, quod intelligat substantiam suam: et sic naturaliter cognoscebat quod esse suum erat ab aliquo superiori participatum.*

lichen Erkennen und Wollen des Urgrundes alles Guten, sondern in einer Liebesgemeinschaft mit dem gnadenhaft unmittelbar zu schauenden Schöpfer. Nur eine personale Zuwendung zum sich offenbarenden Gott kann sie zu diesem übernatürlichen Ziel führen. Damit sind die reinen Geister vor die Entscheidung gestellt, in der ihrem intuitiven Erkennen gemäßen Entfaltung des Naturstrebens ihre letzte Vollendung zu wollen: entweder als den von Gott gnadenhaft zu schenkenden oder als den aus eigener Kraft zu erreichenden Besitz des ihnen in Schauen und Glauben bekannten universalen und realen Gutes. Wie auch diese ganz vom Willen abhängige Entscheidung ausfällt: sie ist in jedem Fall endgültig und unwiderruflich, denn stets wird das sich erhaltende notwendige Naturstreben „aufgehoben“ im vollendeten Willen zum realen bonum universale, das entweder in der visio beatifica oder in der aus eigener Kraft erlangten Vollendung unwandelbar als erreichtes Ziel des Strebens festgehalten wird. Die in der Ablehnung der Gnade erlangte bloß natürliche „Vollendung“ — die natürliche Gotteserkenntnis wird weder zerstört noch vermindert (S. theol. I, 64, 1), und eine Bejahung Gottes, sofern er Urheber der Natur-, nicht der Gnadenordnung ist, bleibt bestehen (vgl. ibd. 63, 1, 3 u. De malo 16, 3) — ist aber für den Geist keineswegs beglückende Erfüllung, sondern ein Zustand in Schuld, Mangel und quälendem Übel. Denn er steht in der übernatürlichen Lebensordnung und bleibt deshalb seinsgemäß hingeordnet auf die sündhaft abgelehnte, nur gnadenhaft zu gewinnende übernatürliche Vollendung<sup>13</sup>.

Grund für die Endgültigkeit der ersten Entscheidung eines reinen Geistes ist also letztlich die Tatsache, daß der naturhaft zum Guten überhaupt entschlossene Wille notwendig von Gott gebunden wird, sofern er intuitiv als reales und universales Gut und damit als das vom Willen immer schon Gewollte erkannt ist. Das ist für die übernatürliche unmittelbare Gottschau unbestritten die ausdrückliche Lehre des Aquinaten. Das Gleiche gilt aber auch, wie die Engellehre zeigt, von der natürlichen Gotteserkenntnis, sofern sie sich in einfacher Schau im Medium des unbegrenzten Seins, und nicht in diskursivem Denken vollzieht. Von hier aus erklärt sich leicht die relative impeccabilitas der reinen Geister in statu naturae purae und für die Gnadenordnung ihre Beharrung in der ersten Entscheidung. Dazu bleibt endlich zu bemerken, daß das der ersten Entscheidung folgende Wollen durchaus wahlfrei bleibt, da vielerlei auf das erreichte Ziel hingeordnet werden kann. Weil aber die ganze Gutheit oder Bosheit des Willens von seinem letzten Ziel abhängt, gibt es keinen Wandel vom Guten zum Bösen und umgekehrt mehr<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Die Fülle der mit der Engelsünde gegebenen sachlichen und historischen Probleme kann hier nicht aufgegriffen werden. Im Gang der Untersuchung kommt es nur darauf an, daß im sündhaften Wollen, die letzte Vollendung aus eigener Kraft zu erreichen („non sine Deo in naturam operante, sed sine Deo gratiam conferente“, De malo 16, 3), der reine Geist nicht aufhört, Gott untertan sein zu wollen. Er würde nämlich, wie er weiß, „zu sein aufhören, wäre er schlechthin von Gott unabhängig“ (ibd.). Folglich anerkennt und bejaht er Gott, freilich nur als Urheber der Natur. Da diese nur teilweise Bejahung Gottes in der übernatürlichen Entscheidungssituation des Geistes mit der Ablehnung des Gottes der Gnade verbunden ist, kann sie zwar nicht vom Gegenstand des Wollens, wohl aber von seiner Art und Ordnung her, Sünde sein.

<sup>14</sup> Die Endgültigkeit der ersten Entscheidung gehört vom Sentenzenkommentar an zur ständigen Lehre des hl. Thomas (vgl. II Sent. 7, 1, 2; De ver. 24, 10; Contra Gent. 4, 92—95; De rationibus fidei 5; S. theol. I, 64, 2; De malo 16, 5 und Comp. theol. I, 174), ihre genaue Begründung aber ist uneinheitlich. Vgl. dazu gegenüber der hier versuchten Problemlösung die Ausführungen über das Streben zum finis ultimus bei J. Gredt, Elementa philosophiae arist.-thom., Ed. III, 1921, II, 317 ff. Diese vom menschlichen Willen her gewonnenen Prinzipien werden m. E. der thomistischen Engellehre nicht gerecht. — Zu einseitig von der Unwandelbarkeit intuitiver Erkenntnis her ist diese thomistische Lehre bei Premm, Kath.

Die damit vorgelegte Freiheitslehre von De malo 16, 5 könnte, da es besonders um die Freiheit des reinen Geistes und um seine endgültige erste Entscheidung geht, als obskure scholastische Spekulation angesehen werden. Aber die Engellehre ist für Thomas keineswegs ein dialektisches Spiel. Sie hat nicht nur in der Theologie ihren unaufgebaren Platz, sondern ist auch für die Philosophie höchst bedeutsam, insofern der endliche reine Geist ein Gegenbild zu menschlicher, verleblichter Geistigkeit darstellt, von dem her wir die Art unseres Erkennens und Wollens eindringlicher verstehen können<sup>15</sup>. Es wird sich zeigen, daß auch von der dargestellten Freiheitsstruktur des Engels klärendes Licht auf Wesen und Vollzug menschlicher Freiheit fällt.

Zunächst ist als philosophisch bedeutsam festzuhalten, daß Thomas in unserem Artikel mit der Konfrontierung der Freiheit Gottes, des Engels und des Menschen verschiedene Grade und Stufen der Freiheit herausstellt. Offensichtlich ist nämlich, wie Thomas anderswo auch ausdrücklich erklärt, die Freiheit Gottes und der Seligen, die nichts Böses wollen können, „höher als in uns, die wir sündigen können“ (S. theol. I, 62, 8, 3). Ebenso zeichnet sich die bis zur Endgültigkeit zu steigernde Ständigkeit des freien Handelns vor dem Wechsel und Schwanken des Wollens als „vollkommener“ aus (De ver. 24, 1, 14). Wenn diese Unterschiede Grade der Freiheit bezeichnen, ist es erforderlich, über die übliche Kennzeichnung der Freiheit als „Herrschaft über den Akt“ hinauszugehen. Denn allein von ihr her — erst recht nicht von der kein Mehr oder Minder zulassenden „Freiheit von Zwang“<sup>16</sup> — lassen sich die genannten Unterschiede nicht verstehen. Freiheit — und auch unsere menschliche Freiheit — ist also nicht hinreichend gekennzeichnet, wenn man sie nur im Sinn der Wahlfreiheit als Selbstbestimmung auffaßt. An diese Wesensbestimmung der Freiheit hat sich aber die Neuscholastik bisher fast ausschließlich gehalten — bis hin zu einer geradezu falschen Einseitigkeit<sup>17</sup>. Demgegenüber einen

Glaubenskunde IV, 1953, 655 f. dargestellt. Thomas behauptet nämlich, wie auch ein beigegebenes Zitat zeigt, gar keine „absolute“ Unbeweglichkeit des Willens, sondern nur eine immutabilitas hinsichtlich des ultimus finis. Darauf geht P. aber nicht ein.

<sup>15</sup> Das bestätigt die Geschichte der neuzeitlichen Philosophie, in der bald dem Menschen eine nur aus eingeborenen Ideen schöpfende, d. h. engelhafte Erkenntnis zugeschrieben (Leibniz nach gängiger Interpretation), bald eine nicht sinnlich-hinnehmende Erkenntniskraft mit intellektueller Anschauung als Privileg Gottes angesehen wurde (Kant). Ferner scheint es eine durchaus gewichtige Frage zu sein, wieweit die Philosophie des Deutschen Idealismus vollziehbar ist bei Anerkennung auch nur der Möglichkeit eines reinen endlichen Geistes.

<sup>16</sup> Liberum arbitrium, secundum quod dicitur liberum a coactione, non suscipit magis et minus (De ver. 24, 10, 7).

<sup>17</sup> Vgl. A. D. Sertillanges, a. a. O. 702: „Es folgt daraus, daß (in der unmittelbaren Gottesschau) jede menschliche Freiheit verschwindet...“ (Auszeichnung von mir). Das ist schon auf Grund der bisher entwickelten Freiheitsproblematik als falsch zu erkennen, denn mindestens bleibt hier die „Freiheit von Zwang“ und die „Freiheit als

umfassenderen Freiheitsbegriff zu entwickeln ist — abgesehen von dem damit möglichen tieferen Verständnis menschlichen Handelns — um so wichtiger, als sich wohl nur so das Tor zu einer Begegnung mit der Freiheitsproblematik heutiger Philosophie öffnet und vor allem weil erst von hier aus eine positive Bestimmung des Wesens „christlicher Freiheit“ gewonnen werden kann.

Den Weg zu einer solchen volleren Entfaltung des Wesens der Freiheit weist Thomas in unserem Artikel, insofern er nicht nur Ursprung und Vollzug, sondern mit dem Unterschied von Gut und Böse auch Ziel und Gegenstand des freien Aktes in die Erörterung einbezieht. Das aber ist nach thomistischen Prinzipien eigentlich selbstverständlich, denn jeder, auch der freie Akt hat seinen Grund nicht nur im Subjekt, sondern ist auch durch Ziel und Objekt mitkonstituiert, die nicht zu berücksichtigen also eine Einseitigkeit ist. Bevor aber versucht wird, im Rahmen der thomistischen Philosophie den geforderten volleren Freiheitsbegriff zu entwickeln, muß noch die theologische Bedeutung der dargestellten Lehre von der endgültigen Entscheidung der reinen Geister wenigstens in den Grundzügen herausgestellt werden.

Sie besteht zunächst darin, daß damit die nach der Offenbarung anzunehmende ewige Verstocktheit der verdammten Geister einsichtig begründet werden kann. Diese Verstocktheit ist dadurch nicht erklärt, daß den Verdammten wegen des gerechten Entzuges der Gnade jeder übernatürlich gute Akt und so eine heilsame Bekehrung unmöglich ist. Denn wenn solches gar nicht im eigenen Willen, sondern in ihm äußeren Faktoren begründete Verharren in einem Zustand schon Verstocktheit wäre, dann könnte man auch „z. B. den Affen darum verstockt nennen, weil er sich nicht zum Menschen entwickelt“<sup>18</sup>. So ist das eigentliche Problem der Verstocktheit die Frage, warum die Verdammten auch keine natürlich guten Akte setzen und sich nicht im „facere, quod in se est“ nach der Gnade ausstrecken. Völlig unannehmbar, weil Gott zum unmittelbaren Urheber des Bösen erklärend, ist die auf dem Boden des Nominalismus erwachsene „Lösung“, nach der Gott selbst den Verdammten Gotteshaß einflößt oder immer dann, wenn sie eine gute Handlung setzen möchten, seinen concursus naturalis verweigert. Auch die verbreitete Erklärung der Verstocktheit durch den Hinweis auf die behauptete moralische Unmöglichkeit, angesichts der erkannten ewigen Verwerfung durch Gott anders als mit Verzweiflung und Gotteshaß zu reagieren, befriedigt nicht, denn Verzweiflung wäre dann ja

Spontaneität“ voll gewahrt, wie auch Thomas *expressis verbis* lehrt (vgl. De ver. 24, 1, 20 u. De pot. 10, 2, 5). — Siewerth ist weit entfernt von dieser Einseitigkeit, vor allem mit dem Satz, daß „die menschliche Handlung... nur wahrhaft frei“ (genannt werden kann), „wenn sie gut ist“ (a. a. O. 93). Aber das wird leider nicht näher entfaltet und begründet.

<sup>18</sup> M. Merchil, Zur Begriffsbestimmung der Verstocktheit, ThQschr 92 (1910) 283; im übrigen hält M. — wie heute N. Hartmann — es für „eine evidente Wahrheit, daß wer seiner Natur nach unfähig ist zu sündigen, eo ipso auch unfähig ist, sittlich-gut zu sein“ (278), so daß „Gott, der Engel, der Heilige“ (ohne die Möglichkeit, Böses zu tun) „naturnotwendig ein zwar gutgeartetes, aber untergeistiges Wesen wäre“ (277). Diese theologisch und philosophisch unhaltbare These zeigt erneut die Notwendigkeit, in der Wesensbestimmung der Freiheit über den Begriff der Wahlfreiheit hinauszugehen.

nur eine seinsgerechte Haltung, und ein bis zum Kampf gegen alles Gott Wohlgefällige gehender Gotteshaß ist kaum aus der Erkenntnis der ewigen Verdammung als moralisch notwendig herzuleiten, da die Verdammung ja auch als gerecht erfaßt werden könnte. Deshalb erscheint die thomistische Begründung für die Verstocktheit, nach der die geistigen Geschöpfe im freien Sich-Vollenden sich wesensgemäß endgültig und unwiderruflich im erwählten Endziel festlegen, als die einzig zureichende Erklärung für die theologisch vorgegebene Tatsache ewiger willentlicher Beharrung im Bösen. Zweifellos ist es auch theologisch tiefer und richtiger, den nächsten Grund für die Verstockung in der eigenen Natur der Verdammten statt im gerechten Urteil Gottes zu sehen: Nicht weil Gott sie auf ewig verurteilt und sie darum wissen, sind die Verdammten in „notwendiger“ Reaktion darauf verstockt, sondern weil sie in endgültiger Entscheidung im Bösen beharren, deshalb verdammt Gott sie auf ewig. So erklärt Thomas ganz entschieden: „Causam autem huius obstinationis oportet accipere, non ex gravitate culpae, sed ex conditione naturae status“ (S. theol. I, 64, 2). Nimmt man noch hinzu — was freilich umstritten und nicht thomistische Lehre ist —, daß auch die poena sensus der Verdammten als kein neues Eingreifen Gottes erforderndes Sich-Auswirken ihres seinswidrigen Zustandes verstanden werden kann<sup>19</sup>, dann verschwindet sicher jeder Anschein von göttlicher Grausamkeit, der sich für ein unerleuchtetes Denken leicht mit der Vorstellung ewiger Höllenstrafen verbindet.

Gewichtiger aber ist folgendes: „Was für die Engel der Fall (und allgemein die erste Entscheidung) ist, das ist für die Menschen der Tod“, wie Thomas mit Johannes Damascenus erklärt (S. theol. I, 64, 2). In der Tat entfällt mit dem Tode die von den Sinnen abhängige diskursive Erkenntnis. Deshalb muß das Erkennen der anima separata, deren Unsterblichkeit ohne eine Tätigkeit nicht gedacht werden kann, notwendig intuitiv, d. h. nach Art eines reinen Geistes sein. „Sowohl hinsichtlich der Weise des Erkennens“, schreibt Thomas De ver. 24, 11, „als auch hinsichtlich der Ungeteiltheit des Wollens wird der abgeschiedene Geist dem Engel gleichförmig.“ Mit dem Tode kommt der Mensch also aus demselben Grund wie der Engel zur endgültigen Entscheidung und unwiderruflichen Festlegung im erreichten letzten Ziel und somit auch zu seiner Vollendung. Folglich trifft das gerade zum Problem der Verstockung Gesagte auch auf die Menschen zu.

Daß der Mensch während des irdischen Lebens im Erkennen und Wollen wandelbar bleibt und erst mit dem Tode seine endgültige Vollendung erreicht, ist identisch mit der theologischen Aussage, der Tod beende den Pilgerstand (status viae). Metaphysischer Grund des menschlichen Pilgerstandes ist nach Thomas die ursprüngliche Ver-

<sup>19</sup> Vgl. H. Doms, Zum Problem der Höllenstrafen, ThQschr 1931, 320 ff. — Gegen die dargelegte thomistische Lehre erhebt Premm a. a. O. 656 den Einwand, sie stimme mit der Offenbarung nicht überein, weil eine Reue der Verdammten und folglich auch die Tatsache, daß sie „nicht unbeweglich“ an der begangenen Sünde festhalten, biblisch bezeugt sei. Vier Seiten vorher erklärt Premm aber selbst zu dieser „Reue“, daß „damit keine Abkehr von der Sünde . . . verbunden sei“, daß also das gegen die Gnade erwählte Ziel unbeweglich festgehalten wird. Außerdem wird unmittelbar nach dem nicht gerade harmlosen Vorwurf der Offenbarungswidrigkeit ein Thomaszitat gegeben, das sachlich das Problem völlig löst.

einigung von Geist und Leib, aus der sich die Diskursivität des Erkennens und die Vielheit wandelbarer Strebevermögen ergibt<sup>20</sup>. Daher geht der status viae mit der im Tode sich vollziehenden Trennung von Leib und Seele wesensgemäß, d. h. nicht lediglich kraft positiver Anordnung Gottes zu Ende. Wenn der Mensch so im Tode seine endgültige Vollendung erreicht und sich unwideruflich festlegt, dann ist der Tod nicht nur passives Erleiden, sondern vor allem auch die Tat endgültiger Selbstvollendung<sup>21</sup>. Das ist für eine Theologie des Todes von grundlegender Bedeutung. Dazu noch folgende Hinweise:

„Der Tod ist natürlich wegen der Bedingung der Materie, aber Strafe wegen des Verlustes der Urstandsgnade“ (S. theol. II—II, 164, 1, 1). Zum Verständnis dieser theologisch sicheren Lehre vermögen die bisherigen Ausführungen vielleicht einiges beizutragen. Der Mensch kann nämlich aus dem Stand nie abgeschlossener Wandelbarkeit nicht nur durch den für ihn natürlichen Tod heraustreten zu bleibender Vollendung — das wäre der Fall gemäß einer reinen Naturordnung —, sondern auch durch eine gnadenhaft-übernatürliche unmittelbare Gottesschau, da auch so eine nicht ausdenkbare Vollendung des Geistes mit unwandelbarer Bindung des Willens an das universale höchste Gut gegeben wäre. Wie wir aus der Offenbarung wissen, hat Gott in der allein wirklichen Gnadenordnung den Menschen tatsächlich mit der Bestimmung erschaffen, daß er nach einer Prüfungszeit durch glaubendes und liebendes Eingehen auf die göttliche Selbstoffenbarung ohne Tod seine Vollendung in unmittelbarer Gottesschau finden sollte, wobei auch sein Leib in diese übernatürliche Vollendung miteinbezogen und verklärt worden wäre. Aber statt dieses übernatürliche Ziel zu erreichen, zu dessen Erlangung die Stammeltern die ihnen für sich und die gesamte Menschheit verliehene Gnade befähigte, lehnten sie sich gegen Gott auf und verloren dadurch für sich und ihr Geschlecht mit der Gnade die Möglichkeit, ihr Ziel wirklich zu erreichen. Der durch die Sünde als ihre unmittelbare Strafe zugezogene Verlust der Urstandsgnade hatte als notwendige Folge den Tod, der nun aber nicht, wie er es in der Naturordnung wäre, rein natürliche, den menschlichen Geist zum beglückenden Ziel führende Vollendung ist<sup>22</sup>, sondern wegen der bleibenden Hinordnung auf die übernatürliche verklarte Vollendung des ganzen Menschen im Widerspruch zu seiner Verfassung steht und so als bitteres Geschick und beängstigendes Unheil erfahren wird. Aber wir sind, wie Gott gleich nach dem Sündenfall verheißen hat, durch den Tod Christi erlöst vom Tod Adams als dem unseligen Ende unseres in Schuld verstrickten Lebens und können wieder unser wahres Ziel unmittelbarer Gottesschau und beseligender den Leib mitumfassender Verklärung erreichen, aber nur durch den Mitvollzug des Sterbens Christi: „Wenn

<sup>20</sup> Mit der Auferstehung des Leibes tritt keineswegs wieder der status viae ein, weil dann der Leib „einer präexistenten Seele vereinigt wird, nach deren Bedingungen er sich richtet“ (Comp. theol. I, 174).

<sup>21</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden: K. Rahner, Zur Theologie des Todes: Synopsis, Heft 3, 1949, 87—112. — Das in endgültiger Entscheidung totale Sich-Vollenden des Menschen ist nach thomistischen Prinzipien des näheren mit dem „ersten Akt in statu separationis“ gegeben, wie Cajetan ausdrücklich bemerkt (Comm. in S. theol. I, 64, 2). Das bedeutet aber keineswegs, das bisherige Leben und die im Tode eingenommene Haltung gingen in diesen Akt nicht ein. Vielmehr ist dieser das Sterben abschließende erste Akt in statu separationis so sehr vom Habitus des Menschen bestimmt, daß Thomas in diesem Zusammenhang das Wort des Aristoteles zitiert: *Qualis unusquisque est, talis et finis ei videtur* (S. c. Gent. 4, 95).

<sup>22</sup> Vgl. M. J. Scheeben, Natur und Gnade, Gesammelte Schriften, ed. J. Höfer, Bd. 1, 1941, vor allem 37—43 und 46 f.

wir mit ihm gestorben sind, werden wir auch mit ihm leben“ (2 Tim 2, 11). Damit hört der Tod zwar nicht auf, als Folge der Ursünde schwer und leidvoll zu sein, aber als Tat letzter Selbstvollendung und endgültiger Selbstauszeugung kann er nun wieder kraft der Gnade Christi zur Erlangung unseres wahren beseligenden Zieles führen. Dann ist der Tod krönender Abschluß des christlichen Lebens, das schon in der „Taufe auf den Tod“ Christi die grundlegende Gleichförmigkeit ihm erhalten hat und das, wie vor allem das Geheimnis der Eucharistie als Todesgemeinschaft mit dem Herrn zeigt, der Tod als Tat letzter Selbstverwirklichung und als bejahtes Ziel immer schon durchwaltet. Denn, wie Angelus Silesius sagt:

„Wer nicht stirbet, eh' er stirbet,  
Der verdirbet, wenn er stirbet.“<sup>23</sup>

Freiheit ist, wie sich zeigte, mehr als Herrschaft über den eigenen Akt und Selbstdetermination, wie unaufgebbar wichtig und grundlegend diese Bestimmungen auch sein mögen. So stellte sich bei der Interpretation von De malo 16, 5 die nun aufzunehmende Frage nach einer tieferen Erfassung ihres Wesens, wobei die nach thomistischen Prinzipien selbstverständliche Einbeziehung von Ziel und Gegenstand des Wollens leitend sein soll. Unter Berücksichtigung des Zieles, um dessen willen nach dem Grundsatz „omne agens agit propter finem“ jedes Wollen und Handeln geschieht, ist menschliche Freiheit Selbstbestimmung zur Erlangung des Zieles. Sie zeigt sich damit auch als notwendige Aufgabe, denn dem Menschen ist wie jedem endlichen Wesen sein Ziel nicht schon mit seinem Sein gegeben, er hat es vielmehr erst durch die Tätigkeit und in ihr zu erreichen (S. theol. I, 6, 3). Das „beatitudo“ genannte Endziel, das letzte „Worumwillen“ allen Tuns, ist nach einer zwar nicht umfassenden, aber unaufgebbar wesentlichen Bestimmung die „äußerste Vollendung einer geistigen Natur“ (S. theol. I, 62, 1). Wenn nun „die natürliche Vollendung eines jeden Wesens, das in Möglichkeit existiert, in seiner Verwirklichung besteht“ (De ver. 20, 3), dann bedeutet für den Menschen das Erreichen des Zieles ein Sich-voll-Verwirklichen im Sinne des Pindarschen „Werde, der du bist“. Freiheit als Selbstbestimmung zur Erlangung des Zieles ist also des Menschen Gabe und Aufgabe, sich zu verwirklichen und auszuzeugen zu dem, der er sein kann und seinem Wesen, seiner Anlage und Bestimmung nach sein soll, ein verantwortliches Sich-Verwirklichen zu eigentlichem Selbstsein, wie mit einem moderner Philosophie entnommenen Terminus gesagt werden kann. Selbstverständlich ist mit

<sup>23</sup> Wiederholt wurde oben mit der Unterscheidung von Natur- und Gnadenordnung ein natürliches und ein übernatürliches Ziel des Geistes behauptet. Das ist gerade auch im Hinblick auf die Lehre des hl. Thomas von der Nouvelle Théologie bestritten worden. Darauf einzugehen ist hier unmöglich. Vgl. zur Berechtigung der gegebenen Interpretation, die, was das natürliche Ziel des Menschen angeht, über das explicite von Thomas Gesagte hinausgeht: J. Alfaro, La gratuidad de la visión intuitiva de la esencia divina y la posibilidad del estado de naturaleza pura según los teólogos tomistas anteriores a Cayetano; Greg. 1950, 63—99.

diesem Sich-Verwirklichen nicht ein autistischer Selbstbezug gemeint, da nach thomistischer Lehre der Mensch sich gerade dann in höchstem Maße verwirklicht und vollendet, wenn er sich in reiner, selbstloser Liebe dem Guten zuwendet<sup>24</sup>.

Die unumgängliche Mitberücksichtigung des Zieles allen Wollens ergibt, daß Freiheit Selbstverwirklichung ist, und zwar in dem doppelten Sinn eines Sich-Verwirklichens aus und durch sich selbst, d. h. in Eigenbestimmung, und zugleich im Sinn eines Verwirklichens des eigenen Wesens zu erfülltem Selbstsein. Von hier aus ist unschwer zu sehen, daß alles Wollen und Handeln nicht eigentlich frei ist, wenn es nicht auf das „in der letzten Vollendung eines geistigen Wesens“ bestehende und so durch das Wesen vorgegebene Ziel hingeeordnet ist; denn sonst wird nicht das eigene Wesen zur Vollendung des Selbstseins gebracht, sondern in Verkennung oder Verwerfung des wahren Wesens ein „Un-Wesen“ verwirklicht, was zu Selbstentfremdung und Zerrissenheit statt zu eigentlichem Selbstsein führt<sup>25</sup>. Freiheit aber ist Selbstverwirklichung, nicht Selbstzerrüttung. Das heißt nun nichts anderes, als daß nur sittlich-gutes Wollen und Handeln, das als solches und im Unterschied zum schlechten in der rechten Ordnung zum wahren Ziel steht, eigentlich frei ist.

Zum selben Ergebnis kann folgende Überlegung führen: Eingangs wurde ausgeführt, daß der Wille immer schon zum Guten überhaupt und damit zu seiner Vollendung, zu seinem Ziel und implicite zu Gott gewillt ist. Wenn er in solcher Weise ursprünglich und eigentlich das Gute will, dann ist das Wollen des Bösen, das nicht vollendet, sondern zielwidrig zerrüttet, nicht frei zu nennen; denn der Wille tut hier das, was er eigentlich nicht will. Das aber ist nicht Freiheit, wenn sie nach einer treffenden Formulierung J. Piepers darin besteht, daß jemand das tut, „was er selber im Grunde und eigentlichst will“<sup>26</sup>. Selbstverständlich ist dann, wenn sittlich schlechtes Wollen als unfrei bezeichnet wird, Freiheit nicht als Wahlfreiheit und Selbstbestimmung genommen, ohne welche gar kein actus humanus vorläge, sondern in einem volleren Sinne als „Wesensfreiheit“ oder „wesentliche Freiheit“, wie man mit einem schon geprägten Ausdruck sagen kann<sup>27</sup>.

Die wesentliche Freiheit wurde vom Ziel her als Sich-Verwirklichen zu eigentlichem Selbstsein und als Freiheit zum ursprünglich gewollten Guten bestimmt. Das bedarf hinsichtlich der Gegenstände des Wollens noch einer weiteren Entfaltung, die sich aber unschwer ergibt.

<sup>24</sup> Vgl. L. B. Geiger, *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*, Paris 1952, vor allem 103—119.

<sup>25</sup> Vgl. H. Krings, *Fragen und Aufgaben der Ontologie*, 1954, 93—115.

<sup>26</sup> *Erkenntnis und Freiheit: Wort und Wahrheit*, 1954, 17.

<sup>27</sup> Krings unterscheidet, a. o. O. 105, „formelle Wahlfreiheit“ und „wesentliche Freiheit“; Der Große Herder, Bd. 10, 430, „Wesensfreiheit“ und „Wahlfreiheit“.

Es wurde nämlich schon gesagt, daß das Wollen, worauf auch immer es im einzelnen gehe, nur dann gut und eigentlich frei ist, wenn es in der rechten Ordnung zum wahren Ziel steht. Die Gegenstände des Wollens und damit die durch sie artlich geprägten einzelnen Willensakte müssen also auf das wahre Ziel hingeeordnet sein, und das heißt: sie müssen mit der rechten Vernunft, deren Sache diese Hinordnung ist, übereinstimmen. Nur das vernunftgemäße Wollen und Handeln ist sittlich gut, wie es bei Thomas immer wieder heißt. Was aber gemäß der Ordnung der Vernunft ist, ist auch dem Wesen des Menschen gemäß, insofern er Mensch ist (S. theol. I—II, 71, 2). Sittlich gut ist also das Wollen und Handeln, wenn es der Vernunft und dem eigenen Wesen gemäß ist, wobei diese beiden Bestimmungen sich nicht aus-, sondern ergänzend einschließen<sup>28</sup>.

Wiederum ist von hier aus einzusehen, daß nur wesensgemäßes, also sittlich-gutes Wollen eigentlich frei ist; denn wesenswidriges Handeln ist — zumindest implicite — Widerspruch zur eigenen Natur und Wesensverneinung. Freiheit aber schließt immer und ursprünglich Selbstbejahung ein, liegt also wahrhaft nur im wesensgemäßen Handeln vor.

Dieses Ergebnis kann als ausdrückliche Lehre des hl. Thomas belegt werden. Nach dem Kommentar zum Johannesevangelium (8, 4) gehört zum Wesen der Freiheit nicht nur ein Sich-Bewegen in Eigenbestimmung, sondern auch ein „secundum rationem et secundum se operari“, d. h. sittlich-gutes Handeln. Dann ist Böses zu wollen „weder Freiheit noch der Freiheit Teil“, wenn es auch als Zeichen der Wahlfreiheit gelten kann (vgl. De ver. 22, 6).

Meistens nimmt Thomas jedoch das sittlich-gute Handeln nicht in die Wesensbestimmung der Freiheit auf. Dann nennt er aber die Freiheit zum Bösen „Freiheit nur in gewisser Hinsicht“, wobei das, was etwas simpliciter ist — Freiheit schlechthin ist Freiheit zum Guten —, im höheren Maße solches sei als das, was es nur secundum quid ist (II Sent. 25, exp. textus). Solche und ähnliche Formulierungen, nach denen ein auf Böses gehendes Wollen „Versagen“, „Hinderung“ und „Schädigung“ der Freiheit ist<sup>29</sup>, legen aber ohne Zweifel die Konzeption einer „Wesensfreiheit“ nahe, die eigenursprüngliches *und* sittlich-gutes Handeln besagt.

<sup>28</sup> In diesem, von den Texten her gebotenen Sinn ist wohl die Kontroverse zwischen L. Lehu und E. Elter zu entscheiden, ob die Vernunft selbst oder das vernünftige Wesen Norm des sittlichen Handelns sei. Vgl. dazu Wittmann, a. a. O. 283.

<sup>29</sup> Vgl. II Sent. 25, 1, 1, 2: ad rationem liberi arbitrii non pertinet ut indeterminate se habeat ad bonum vel ad malum: quia liberum arbitrium per se in bonum ordinatum est, cum bonum sit objectum voluntatis, nec in malum tendit nisi propter aliquem defectum, quia apprehenditur ut bonum; ibd. 25, 1, 5, 2: liberum arbitrium . . . per se in bonum ordinatum est: et ideo illud quod impedit ipsum a bono, simpliciter impeditivum ipsius est, et corruptivum.

## III

Die Interpretation von De malo 16, 5 entfaltet vor allem zwei Gedanken: Freiheit kommt erstens nur in endgültiger Festlegung des Willens zur Vollendung, und zweitens ist sie als wesensgemäßes Sich-Bestimmen auf das Ziel hin eigentlich nur im guten Handeln gegeben. Der zweite Gedanke erweist die notwendige Gebundenheit menschlicher Freiheit. Freilich bindet die geistige Wesenheit, die die Person in ihrem Wassein begründet und (in der Gnadenordnung nur mit Einschluß der übernatürlichen Qualifikation) ihrem Handeln das Ziel vorgibt, die Person nicht zu naturhafter Realisierung des Zieles. Das ist nur im untergeistigen Bereich der Fall, wo etwa das Wesen einer Pflanze mit einer freilich von außen zu hemmenden Notwendigkeit ihre Entwicklung leitet. Die geistige Wesenheit aber gibt der durch sie im actus primus konstituierten Person für das Handeln, den actus secundus, einen unendlichen Horizont frei<sup>30</sup>. Deshalb muß sich die Person, da sie nicht durch ihr Wesen naturhaft festgelegt ist, wollend und handelnd selbst bestimmen. Wenn so die geistige Wesenheit nicht einer naturhaften Entwicklung, sondern selbstursächlicher Eigenbestimmung das Ziel vorgibt, dann bindet im Handeln nicht das Wesen die Person, vielmehr hat die über sich verfügende Person im Auslangen nach Vollendung sich an ihr Wesen und an das ihr damit vorgegebene Ziel zu binden. Volle und wesentliche Freiheit ist also im Endlichen unausweichlich gebundene Freiheit, weil nur das Sich-Binden der Person an das Wesen und das Sich-Ausrichten nach ihm zur Wesensvollendung und zum eigentlichen Selbstsein führt.

Das eigentliche Selbstsein als äußerste Vollendung einer geistigen, einfachen und unwandelbaren Natur schließt die Potentialität einer Wandelbarkeit des Wollens aus<sup>31</sup>. Selbstverständlich ist, wie zum Abschluß dieses Gedankengangs gesagt werden muß, die Endgültigkeit des Wollens keine unlebendige Starrheit, sondern die Ständigkeit höchster, erfüllender Tätigkeit, die im Irdischen nicht erlangt werden kann. Aber wenn unsere Selbstverwirklichung sich am bleibenden Wesen orientieren muß und auf die endgültige Selbstausscheidung geht, dann muß die erreichte Ständigkeit eines vernunftgemäßen Verhaltens als höhere Stufe der Freiheit gelten gegenüber einem schwankenden Wollen, das stets erneuter Erwägungen und Überlegungen bedarf, um zur Entscheidung zu kommen. Wer z. B. unmittelbar ohne Überlegung und formelle Wahl zuviel erhaltenes Geld zurückgibt statt es zu behalten, ist sicher in höherem Maße frei als der, dem diese Wahl Überlegung kostet; denn er besitzt als bleibende Bereitschaft des Handelns

<sup>30</sup> De veritate 24, 10, 2: natura spiritualis est facta quantum ad secundum esse suum indeterminata (unbegrenzt), et omnium capax.

<sup>31</sup> S. theol. I, 62, 4: stabilitas sempiterna est de ratione beatitudinis.

den „habitus“ der Gerechtigkeit, der leicht und mühelos zu ständigem gerechtem Handeln führt. Einen solchen habitus zu besitzen, den schon Aristoteles als „de difficili mobilis“ und als „perfectio“ kennzeichnete, ist eine gewisse Vorstufe und Vorwegnahme der endgültigen Festlegung des Geistes. Freilich gibt es auch einen mehr und mehr im Bösen verhärtenden habitus. Aber der Mensch bleibt in jedem Fall für das aus einem habitus hervorgehende Tun verantwortlich. Immer erhält sich nämlich die niedere Stufe der Freiheit, hier die Selbstursächlichkeit, in der höheren. „Wir selbst sind Ursache des ‚erworbenen‘ habitus“, sagt Thomas De ver. 24, 1, 19, „und ein ‚eingegossener‘ habitus (z. B. der übernatürliche Glaube) wird uns nicht ohne unsere Zustimmung gegeben.“ So ist der vielgeschmähte und mißverständene habitus offensichtlich nicht nur durchaus vereinbar mit personalem Lebensvollzug, sondern bedeutet sogar als Vorstufe der endgültigen Selbstverwirklichung eine Steigerung der Freiheit.

Die von bloßer Wahlfreiheit abgehobene Wesensfreiheit kann abschließend bestimmt werden als dem bleibenden Wesen und der Vernunft gemäßes, in Eigenbestimmung vollzogenes Handeln zu oder aus eigentlichem Selbstsein. Wie nahe diese Bestimmung dem von Thomas ausdrücklich Gesagten bleibt, mag nochmals folgende Stelle zeigen: „Wenn der Mensch vernunftgemäß handelt, dann handelt er in Eigenbewegung und sich selbst gemäß. Das gehört zur Freiheit“ (In Ioan. 8, 4).

Ein Rückblick auf die dargestellte Freiheitslehre des hl. Thomas zeigt, wie sich nach ihm die Freiheit stufenweise aus verschiedenen Grundelementen aufbaut. Sie ist zunächst Freiheit von Zwang, dann Freiheit als Spontaneität, die schon nicht mehr als Freiheit „von“ gekennzeichnet werden kann, sondern Freiheit „zu“, und zwar Freiheit zur Eigentätigkeit kraft naturhafter Neigung ist<sup>32</sup>. Mit der Wahlfreiheit als Freiheit zur Selbstursächlichkeit im Urteilen, Wollen und Handeln ist die nur bei geistigen Wesen gegebene Stufe der Freiheit erreicht. Sie ist zwar die entscheidende Mitte im Aufbau menschlicher Freiheit, genügt aber in ihrer Gleichgültigkeit gegenüber Ziel und Gegenstand des Wollens noch nicht zur vollen Erfassung ihres Wesens. Unter Berücksichtigung vor allem des Zieles ergab sich dann als Wesensfreiheit die Freiheit zur aufgegebenen Selbstverwirklichung. Die endgültige Selbstausscheidung führt endlich zur höchsten Stufe der Freiheit, die wegen des erreichten Zieles nicht mehr als Freiheit „zu“

<sup>32</sup> Damit ist gesagt, daß Thomas diese Unterscheidung im Freiheitsbegriff, die durch Kant und Nietzsche in der modernen Philosophie bedeutsam wurde, durchaus kennt und gebraucht. Ebenso unterscheidet er auch gelegentlich zwischen „Willens- und Handlungsfreiheit“ (z. B. De ver. 24, 2, 3), aber beide Unterscheidungen sind für ihn nicht zentral.

anzusprechen ist. Es handelt sich um die Freiheit als reinen Vollzug eigentlichen Selbstseins. Diese Freiheit ist Gott wesentlich eigen. Er braucht sie nicht erst zu erreichen. Sie ist nicht von seinem Sein verschieden, und so ist Gott in der Identität von Sein, Wesen und Handeln die Freiheit selbst. An dieser göttlichen Freiheit nehmen die geistigen Geschöpfe in der übernatürlichen Vollendung teil und erlangen damit ihr eigentliches Selbstsein, das als liebender Mitvollzug des dreifaltigen göttlichen Lebens in endgültiger Ständigkeit und Seligkeit höchste Vollendung ihrer Freiheit ist.

Von hier aus ließe sich die Freiheitslehre des Existentialismus deuten. Auch nach ihm ist Freiheit über Wahlfreiheit hinaus Vollzug eigentlichen Selbstseins, das bald im existentiellen Bezug zur Transzendenz (Jaspers), bald im entschlossenen Hinsein auf den Tod (Heidegger nach „Sein und Zeit“), bald in der ungebundenen Wahl des wesenlosen Selbst (Sartre) gesehen wird.

Ferner wäre es von hier aus möglich, das Wesen der „Christlichen Freiheit“ zu entfalten. Sie ist nach der Offenbarung negativ zu bestimmen als Freiheit von Sünde (und dem Zorn Gottes), von den dämonischen Mächten, vom Gesetz und vom Tode. Wie schwierig das Verständnis auch dieser Bestimmungen schon sein mag — denn wir stehen in etwa noch unter dem Gesetz, bleiben dem Tode verfallen und sind nie völlig frei von Sünde —, darüber hinaus ist christliche Freiheit positiv zu verstehen als mit der Gnade gegebene Freiheit zum Erlangen der beseligenden Gottesgemeinschaft. Aber all das kann im Rahmen dieser Studie zur thomistischen Freiheitslehre nicht weiter verfolgt werden.

Wenn diese Ausführungen haben zeigen können, daß die thomistische Freiheitsproblematik sich nicht in der Wesenserhellung der Wahlfreiheit erschöpft, ist ihr Ziel erreicht. Dann aber ist auch deutlich — und das ist für die Wiedererschließung scholastischer Philosophie höchstbedeutsam —, daß ein tieferes Erfassen der thomistischen Philosophie möglich wird, wenn man sie nicht aus dem theologischen Zusammenhang löst, in dem sie vom Ursprung her steht und in dem sie gleichsam ihren natürlichen Ort hat. In diesem Sinn hat E. Gilson<sup>33</sup> als Bedingung für ein besseres Verständnis scholastischer Philosophie die Forderung aufgestellt: „Retour à la théologie!“

<sup>33</sup> Les recherches historico-critiques et l'avenir de la scolastique: Ant. 26, 1951, 48.