

Yul Kim

Selbstbewegung des Willens  
bei Thomas von Aquin

Münchener Universitätsschriften  
Katholisch-Theologische Fakultät

Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes  
zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie

Herausgegeben von Michael Schmaus†, Werner Dettloff,  
Richard Heinzmann, Ulrich Horst

Band 51

Yul Kim

# Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin



Akademie Verlag

Dissertation an der Universität Regensburg

ISBN 978-3-05-004256-5

ISSN 0580-2091

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2007

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil des Buches darf ohne Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Einbandgestaltung: Petra Florath, Berlin

Gesamtherstellung: Druckhaus „Thomas Müntzer“, Bad Langensalza

Printed in the Federal Republic of Germany

# Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2004 von der philosophischen Fakultät I der Universität Regensburg als Inauguraldissertation angenommen und danach geringfügig überarbeitet. Die Anregung zum Thema dieser Untersuchung geht auf meinen Lehrer Prof. Dr. Schönberger zurück. Er hat mir während vieler Seminare und persönlicher Gespräche die philosophischen Augen geöffnet und mich beständig zu meinen Forschungsarbeiten über Thomas v. Aquin motiviert. Mein größter Dank gilt also ihm, meinem Doktorvater, ohne dessen großzügige Betreuung meine Studien ohne wirklich nennenswerten Ertrag geblieben wären. Prof. Dr. Schäfer hat die Mühe der Zweitbegutachtung auf sich genommen und mir viele wichtige wissenschaftliche Hilfen und Ermutigungen vermittelt. Dafür möchte ich mich bei ihm aufrichtig bedanken. Mein besonderer Dank gebührt auch Prof. Dr. Horst, der dieses Buch freundlicherweise in die Reihe der Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes aufgenommen hat.

Zu Dank verpflichtet bin ich auch meinen zuverlässigen Kollegen, die mir bei der Korrektur des Manuskripts geholfen haben. Das Manuskript wurde von Dr. Thomas Hösl, von Dr. Stefan Klar und von Stefan Schick gelesen und sprachlich korrigiert. Zudem möchte ich die Hilfe von Fr. Elisabeth Freudling dankend erwähnen. Sie hat sich nicht nur mit großer fachlicher Kompetenz an der Korrektur des Manuskripts beteiligt, sondern auch als meine „deutsche Tante“ meinen Aufenthalt in Deutschland menschlich betreut. Ich möchte auch nicht versäumen, Pater Jae Ryong Lee für seinen großzügigen Beitrag zu den Druckkosten meinen herzlichen Dank auszusprechen. Unausgesprochenen Dank bin ich aber natürlich vor allem meiner Familie, besonders meiner Frau schuldig, die für mein Studium unzählige selbstlose Opfer gebracht hat.

Diese Erstlingsarbeit widme ich meinem lieben, im Jahre 2002 verstorbenen Vater und meiner lieben Mutter, denen beiden unter allen Menschen mein erster Dank gehört.

Möge diese Arbeit der Wahrheit, die der Hl. Thomas von Aquin gesucht und gelehrt hat, dienen.

Seoul, April 2006 Yul Kim



# Inhalt

Einleitung .....	13
<b>Kapitel I. Vorüberlegungen zum Hintergrund des Problemfeldes .....</b>	<b>21</b>
1. Historischer Hintergrund .....	21
1.1. Die Ursprünge und die Entwicklung des Freiheitsbegriffes bis zum 13. Jahrhundert .....	21
(1) Nikomachische Ethik des Aristoteles .....	21
(2) Der christliche Ursprung bei den Kirchenvätern .....	23
(3) Die Entwicklung der Freiheitskonzeption in der christlichen Tradition .....	25
1.2. Die theoretische Situation der letzten Hälfte des 13. Jahrhunderts .....	30
2. Theoretischer Hintergrund .....	36
2.1. Der aristotelische Begriff der Bewegung .....	36
(1) Die definitiorische Bestimmung der Bewegung .....	36
(2) Die Negierung des Begriffs der Selbstbewegung und das Bewegungsaxiom .....	39
2.2. Die aristotelische Auffassung der seelischen Bewegung .....	44
(1) Das Verhältnis von Natur und Seele .....	44
(2) Der Unterschied zwischen der seelischen und der physischen Bewegung .....	46
(3) Die Seele und die Passivität .....	48

Kapitel II. Die Willenslehre des Thomas in den 50er und 60er Jahren des 13. Jahrhunderts .....	51
1. Der Wille als Potenz zur Bewegung.....	52
1.1. Bestimmung des Willens als rationales Streben .....	52
(1) Die metaphysische Grundlage für die Bestimmung des Willens: der Begriff der <i>inclinatio</i> .....	52
(2) Die Entfaltung der <i>inclinatio</i> .....	54
1.2. Wille im thomasischen System der Seelenvermögen .....	59
(1) Die Analyse der Vermögen der menschlichen Seele .....	59
(2) Wille und sinnliches Streben .....	61
(3) Wille und Verstand .....	63
2. Ursache und Struktur der Willensbewegung .....	65
2.1. Die Ursachen des Strebens .....	65
(1) Die allgemeine und metaphysische Betrachtung der Ursächlichkeit im Streben .....	65
(2) Die Verinnerlichung der Ursächlichkeit beim Streben der erkennenden Wesen .....	68
2.2. Die Willensbewegung als Zusammenwirken des Willens und des Verstandes .....	71
(1) Die Ursächlichkeit des Verstandes und des Willens .....	71
(2) Die Wechselbewegung des Verstandes und des Willens .....	74
(3) Das Problem des ersten Anfangs der Wechselbewegung .....	78
3. Das Problem der Freiheit des Willens .....	80
3.1. Der Begriff des <i>liberum arbitrium</i> .....	80
3.2. Begründung des <i>liberum arbitrium</i> im Menschen .....	83
(1) Indeterminiertheit des Willens in Bezug auf das Mittel .....	83
(2) Der Grund dafür, dass die Entscheidung des Willens frei ist .....	85
3.3. Die Willensfreiheit als die Freiheit der Entscheidung .....	89



<i>Inhalt</i>	9
Kapitel III. Reaktion von voluntaristischer Seite .....	95
1. Walter von Brügge .....	95
1.1. Bestimmung des Willens .....	96
(1) Der natürliche Wille ( <i>voluntas naturalis</i> ) und der abwägende Wille ( <i>voluntas deliberativa</i> ) .....	96
(2) Der Wille als mächtige Potenz ( <i>potentia potestativa</i> ) .....	99
1.2. Begründung der menschlichen Willensfreiheit .....	102
(1) Die Analyse der Bedeutungen der Vernunft .....	102
(2) Die Wechselbewegung des Willens und der Vernunft. ....	105
(3) Das Verhältnis des Willens und der Vernunft. ....	109
(4) Freiheit als das innere Wesen des Willens. ....	112
1.3. Die Selbstbewegung des Willens .....	116
(1) Die Problematik bei Walter .....	116
(2) Begründung der Selbstbewegung des Willens .....	118
2. Gerhard von Abbeville .....	123
2.1. Bestimmung des Willens als aktive Potenz .....	125
(1) Begründung der Willensaktivität I: aus der Herrschaft der freien Entscheidung. ....	125
(2) Begründung der Willensaktivität II: aus dem Bewegungscharakter von der Seite des Objekts .....	128
(3) Die Willensaktivität und die Unmöglichkeit der notwendigen Willensdetermination .....	130
(4) Die Aktivität und die Selbstbewegung des Willens .....	132
2.2. Freiheit des Willens .....	134
Kapitel IV. Selbsterklärung des Thomas .....	137
1. Die Frage nach der Selbstbewegung des Willens .....	138
1.1. Vergleichende Betrachtung: die Freiheitslehre des frühen Thomas und die voluntaristische Freiheitslehre der Zeitgenossen .....	138
(1) Unterschied bei der Grundlegung der Willensfreiheit .....	138

(2) Unterschied bei der Stellungnahme zur Willensbestimmung als eine passive Potenz .....	141
1.2. Die Motivation der neuen Fragestellung durch die voluntaristische Reaktion .....	143
2. Die Willensfreiheit als Selbstbewegung des Willens .....	149
2.1. Die strukturelle Erschließung der Selbstbewegung des Willens .....	149
(1) Die Analyse der inneren Struktur des Willensaktes .....	149
(2) Erweiterung der Perspektive auf die Willensbewegung .....	153
2.2. Begründung der Willensfreiheit in der Selbstbewegung des Willens .....	156
(1) Indeterminiertheit des Willens: Freiheit des Vollzugs und Freiheit der Spezifikation .....	156
(2) Freiheit des Willens in seinem einheitlichen Wahlakt .....	160
(3) Rationalität und Freiheit des Willens .....	164
3. Das Problem des ersten Anfangs der Willensbewegung .....	167
3.1. Die Selbstbewegung des Willens und der aristotelische Bewegungsbegriff .....	167
3.2. Die erste Willensbewegung durch Gott .....	173
(1) Die Notwendigkeit der Annahme der ersten Willensbewegung durch Gott .....	173
(2) Die Bedeutung der Willensmotivation durch Gott .....	177
 Kapitel V. Problem der Lehrveränderung beim thomasischen Freiheitsgedanken .....	 183
1. Die Interpretationen des Problems .....	183
2. Versuch einer Interpretation .....	191
2.1. Interpretation der frühen Lehre des Thomas von der Willensfreiheit .....	191

<i>Inhalt</i>	11
2.2. Interpretation der Anzeichen der Lehrveränderung .....	195
(1) Die kausale Bedeutung des Objekts .....	195
(2) Der Ansatzpunkt der Geistesbewegung durch Gott .....	199
2.3. Inwiefern hat sich die Lehre des Thomas von der Willensfreiheit verändert? .....	205
Schlussbemerkung .....	207
Literaturverzeichnis .....	217
Register .....	227



# Einleitung

Ein Kennzeichen des Lebens besteht in seiner Spontaneität. Spontaneität selbst ist aber kein eindeutiger Begriff. Der Begriff dient manchmal dazu, das Phänomen der Eigentätigkeit im Bereich der ganzen Natur auszudrücken, oder in praktischer Hinsicht die nicht gezwungenen, aus innerem Antrieb erfolgenden Handlungen zu charakterisieren.<sup>1</sup> Er wird auch als ein psychologischer Begriff verwendet, um das selbsttätige Moment in der Erkenntnis oder im Streben herauszustellen.<sup>2</sup> Als ein wichtiger Begriff, der dem Bedeutungsfeld der Spontaneität nahesteht, gilt die Selbstbewegung. Dieser Begriff, der in der Seelenlehre Platons erstmals als belangvolles Denkmotiv eingeführt und bei Aristoteles intensiv und energisch untersucht worden ist,<sup>3</sup> hat historisch ebenfalls ein sehr umfangreiches Bedeutungsfeld. Als Grund für diese Mehrdeutigkeit kann man zunächst darauf hinweisen, dass zwar der Grundbegriff der Bewegung selbst nicht univok ist, der sachliche Grund aber ist eher in den komplexen Schichten der Gegenstände zu finden, für die der Begriff angewendet wird. So hat z.B. Heinrich von Gent in seinem *Quodlibet* in Hinsicht der Selbstbewegung die Grade der Bewegung folgendermaßen eingeteilt: „*Illa autem sex quae dicto modo se habent per ordinem secundum rationem movendi, sunt ista: primum est voluntas divina in volendo; secundum est voluntas creata in volendo ...; tertium est intellectus creatus in intelligendo; quartum est grave aut leve in movendo se ipsum ...; quintum est animal in movendo se ipsum motu progressivo; sextum est generans in movendo aliud extra se separatum ad alicuius generationem.*“<sup>4</sup> Die Selbstbewegung, die im strengsten Sinne nur dem göttlichen Wollen zuzuschreiben ist, betrifft also im jeweiligen Sinne die verschiedenen Arten von Bewegung in der geschaffenen Seele und Natur.

---

1 Vgl. T. Hoffmann, „Spontaneität“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, S. 1424.

2 Vgl. ebd.

3 Vgl. T. Hoffmann, „Selbstbewegung“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, S. 347.

4 Henricus de Gandavo, *Quodlibet* IX, q. 5. (ed. R. Macken, *Opera omnia*, Bd. 13, S. 1.)

Der Begriff der Selbstbewegung und ebenso der daran angeschlossenen Begriff der Spontaneität ist für die Theorie des Willens und seiner Freiheit von entscheidender Bedeutung. Die Tätigkeit des Willens ist nichts anderes als eine Ausdrucksform der Spontaneität. Nach Aristoteles heißt Natur das innere Tätigkeitsprinzip eines Wesens und daher kommt jedem natürlichen Wesen gewisse Spontaneität zu, sofern sich das Prinzip seiner Tätigkeit in ihm selbst findet.<sup>5</sup> In der Reihe der Spontaneität, die in der Natur beobachtet wird, hat der menschliche Wille in dem Sinne den höchsten Platz, dass er Freiheit besitzt. Wie kann man aber die Freiheit des Willens metaphysisch begreifen und begründen?

Ein gängiger Weg, die Freiheit des Willens zu begründen, wird bei Augustinus und in der von ihm herkommenden Tradition gefunden. Bei Augustinus beruht die Freiheit des Willens auf der Evidenz der Empirie in unserem Bewusstsein.<sup>6</sup> Aber das faktische und evidente Freiheitsbewusstsein allein scheint für die vollständige Begründung der Willensfreiheit nicht zu genügen, denn man kann gerade diese Evidenz als etwas annehmen, was auf einen Ursprung zurückgeführt und als falsch oder wahr bewertet werden soll.<sup>7</sup> Daher muss man versuchen, über die Anerkennung des Freiheitsbewusstseins hinaus das Phänomen der Freiheit des Willens von ihrer metaphysischen und begrifflichen Grundlage her zu erklären. Dabei kommt es vor allem auf die folgenden Fragen an: Ist diese Grundlage für die Freiheit in der Spontaneität des Willens zu finden? Oder ist die Freiheit eher auf die Rationalität der Erkenntnis zurückzuführen? Die Positionen angesichts dieser Fragestellung, die geläufig als Voluntarismus und Intellektualismus bezeichnet werden, spiegeln jeweils die miteinander kontrastierenden anthropologischen Perspektiven wider.

Die Bedeutung des 13. Jahrhunderts ist darin zu sehen, dass im unmittelbaren Aufeinandertreffen von entgegengesetzten, aber zugleich universellen Weltdeutungen die grundlegenden Probleme der Philosophie untersucht wurden.<sup>8</sup> Aus den Problemen wird auch das Problem der Freiheit des menschlichen Willens nicht ausgeschlossen. Einerseits verbreitete sich die Tendenz der de-

---

5 Vgl. E. Gilson, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, S. 305f.

6 Vgl. *De libero arbitrio* I, 12, 26 (CCSL 29, S. 228). „Quid enim tam in voluntate quam ipsa voluntas sita est?“, III, 1, 3 (S. 276). „Non enim quicquam tam forme atque intime sentio quam me habere voluntatem eaque me moveri ad aliquid fruendum; quid autem meum dicam prorsus non invenio si voluntas qua volo et nolo non est mea.“

7 Vgl. D. Welp, *Willensfreiheit bei Thomas von Aquin*, S. 16.

8 Vgl. R. Schönberger, „Rationale Spontaneität. Die Theorie des Willens bei Albertus Magnus“, in: *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven* (hrsg. von W. Senner), S. 221.

terministischen Psychologie als eine Folge der Aristoteles-Rezeption, andererseits bildet sich als Reaktion gegen diese Tendenz eine anthropologisch-theologische Tradition, welche die Souveränität des Willens besonders betonte. Diese Tradition, die durch die franziskanischen Denker – jedoch nicht ausschließlich durch die Angehörigen des Franziskanerordens – entwickelt wurde, erreicht endlich beim Voluntarismus des Duns Scotus und Wilhelm Ockhams ihren Höhepunkt, worin man die Ansätze für den Wandel des Freiheitsverständnisses zur frühen Neuzeit finden kann.<sup>9</sup> Der Brennpunkt der Diskussion um den menschlichen Willen und seine Freiheit liegt aber nicht zuletzt in der Problematik des Verhältnisses zwischen Willen und Verstand. Während die Aristoteliker im Akt des Willens hauptsächlich den Einfluss des erstrebbaaren Gegenstandes sehen und den Willen als *movens motum* bestimmen, wollen ihre Gegner den Willen aus dem naturhaften und intellektualistischen Notwendigkeitszusammenhang befreien. Die voluntaristischen Denker greifen als Ansatzpunkt ihrer Position den Begriff der Selbstbewegung auf und durch diesen Begriff zeichnen sie den Willen vor dem Kausalnexus der Natur aus.

Welche Stellung nimmt Thomas von Aquin angesichts der genannten Problematik ein? Von welcher Bedeutung ist der Gedanke des *Doctor communis* von der Willensfreiheit in dieser Auseinandersetzungssituation des 13. Jahrhunderts? In welchem Sinne und in welcher Weise legt Thomas die Selbstbewegung des Willens dar? Um diese Fragen zu beantworten, muss man die Perspektive auf den historischen und polemischen Kontext des thomasischen Gedankens besonders beachten. Aus dieser Perspektive scheint es aber, dass sich die thomasische Freiheitslehre nicht als ein statisches und geschlossenes System, sondern eher als ein gewisser Entwicklungsvorgang darstellt, der in sich eine Vielfalt des Denkens enthält und durch die zeitgenössische Debatte um die Willensfreiheit geprägt ist.

Weisheipl, ein bedeutender Biograph des Thomas, macht uns darauf aufmerksam, dass während des zweiten Aufenthalts in Paris eine ungewöhnliche Entwicklung in der Mentalität des Thomas stattgefunden hat.<sup>10</sup> Nach Weisheipl ist die Entwicklung auch daran zu erkennen, dass der zweite Teil der theologischen Summe in eindrucksvoller Weise menschlich, rücksichtsvoll und vielfältig ist, während der erste Teil kühl metaphysisch, exakt und kurz ist.<sup>11</sup> Die Ent-

---

9 Siehe vor allem: K. Riesenhuber, „Der Wandel des Freiheitsverständnisses von Thomas von Aquin zur frühen Neuzeit“, in: *Rivista di Filosofia Neo-Scholastica* 66.

10 Vgl. J. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino*, S. 244.

11 Vgl. ebd. Weisheipl vermutet, dass diese Entwicklung in der Mentalität des Thomas eine Art mystischen Erlebnisses oder eine plötzliche, neue Einsicht in den apostolischen Cha-

wicklung in der Mentalität des Thomas, auf die auch andere Thomasforscher hingewiesen haben,<sup>12</sup> zeigt sich vor allem im Gedanken von der Willensfreiheit, obwohl die Mentalitätsentwicklung nicht auf das Problem der Willensfreiheit zu beschränken ist. Die Änderung im thomasischen Denken über dieses Problem wurde von Lottin zum ersten Mal entdeckt und seither wird sie weithin – trotz des Spektrums der verschiedenen Interpretationen – akzeptiert.

Die Frage nach der Entwicklung der Freiheitslehre des Thomas ist nicht nur deswegen wichtig, weil diese Frage für die Erörterung der Bedeutung seiner Freiheitslehre in historischer und polemischer Hinsicht unentbehrlich ist. Sie ist auch im Hinblick auf die Frage wichtig, ob und wie eine einheitliche Beschreibung der thomasischen Freiheitslehre überhaupt möglich ist. Wenn im thomasischen Gedanken von der Willensfreiheit eine solche Entwicklung stattgefunden hat, dass erst in den späten Werken die reife und vollständige Konzeption gefunden werden kann, kann die theoretische Einheit der thomasischen Freiheitslehre nur dadurch dargelegt werden, dass man sich auf die späten Texte als zentrale Grundlage für seine Beschreibung beruft. In dem Fall erweist sich eine Untersuchung als unpassend, die die frühen Werke, wie z.B. *De veritate*, als Grundtext annimmt und die Analyse dieser Texte mit einigen Kategorien aus den späten Werken ergänzt.<sup>13</sup> Ist aber die so genannte Lehrveränderung auf die Weise geschehen, dass in der Entwicklung heterogene und entgegengesetzte Gedanken alternieren, wird die Beschreibung nichts mehr als ein eklektisches Mosaik sein, in der man die frühe und die späte Freiheitslehre des Thomas zusammen darstellt, ohne sie streng voneinander abzugrenzen. Wenn dagegen die

---

rakter seines ganzen Wirkens ist. Weisheipl ist mit der Meinung Gauthiers einverstanden, dass Thomas dazu veranlasst wurde, seine bisherige, übertrieben intellektualistische Haltung zu mäßigen. Nach Weisheipl ist diese Entwicklung ein Erlebnis, das alle Schriften des Thomas nach 1270 tiefgreifend beeinflusst und seine Leistungsfähigkeit gesteigert hat. Vgl. ebd.; R. A. Gauthier, „La date du commentaire de saint Thomas sur l'Éthique à Nicomaque“, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* (= *RTAM*) 18 (1951), S. 103.

12 Vgl. Gauthier, ebd., D. Lottin, *Psychologie et morale* I, S. 252f.; H. D. Simonin, „Autour de la solution thomiste du problème de l'amour“, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (= *AHDL*) 6 (1931), S. 190f. Siehe besonders S. 195.

13 Die Untersuchung, die hauptsächlich auf der Lehre der *De veritate* beruht und dieser Lehre die erst im Spätwerk erstellte Unterscheidung zwischen Freiheit der Spezifikation und Freiheit des Vollzugs hinzufügt, hält Klubertanz für die „klassische Erklärung über die thomasische Theorie der menschlichen Freiheit.“ Nach Klubertanz besteht das Charakteristikum dieser „klassischen Erklärung“ darin, dass die Freiheit des Willens von der Freiheit des Urteils her verstanden wird und die Wahl exakt auf das Mittel bezogen wird. Vgl. G. Klubertanz, „The Root of Freedom in St. Thomas's Later Works“, in: *Gregorianum*, XLII. 1 (1961), S. 702.



Entwicklung nur scheinbar und oberflächlich ist und wenn sich die in den frühen Texten dargelegte Lehre trotz des scheinbaren Bruches in einer wesentlichen Kontinuität durch die ganzen Werke hindurch fortsetzt, ist die Unterscheidung der frühen und der späten Phase selbst nicht von Belang und die einheitliche Beschreibung der thomasischen Freiheitslehre ist ohne besondere Rücksicht auf die chronologische Entwicklung möglich.

Die Frage nach der Entwicklung im thomasischen Denken bildet das grundlegende Motiv der vorliegenden Arbeit. Das Ziel dieser Arbeit besteht darin, die Bedeutung und den Entstehungsvorgang der thomasischen Lehre von der Selbstbewegung des Willens im Zusammenhang mit der historischen Situation der Debatten um die Willensfreiheit in den 60er Jahren des 13. Jahrhunderts zu erörtern. Die Lehre von der Selbstbewegung des Willens wird erst nach 1270, bzw. in der *Summa theologiae* I–II und in *De malo* q. 6 intensiv dargelegt. Die Entstehung dieser Lehre des Thomas kann man als ein Ergebnis seines Disputs mit den zeitgenössischen Theoretikern verstehen. Walter von Brügge und Gerhard von Abbeville werden als diejenigen Zeitgenossen angenommen, welche durch die Kritik am frühen Freiheitsgedanken des Thomas auf seine Lehre von der Selbstbewegung des Willens Einfluss ausgeübt haben.<sup>14</sup> Wir werden untersuchen, wie sich die Lehre des Thomas von der Selbstbewegung des Willens zu

---

14 Als ein wichtiger Kritiker der thomasischen Freiheitslehre gilt auch John Peckham, der ein zeitgenössischer Magister aus dem Franziskanerorden und der spätere Erzbischof von Canterbury war. Thomas und Peckham haben in den verschiedenen Kontroversen – z.B. in den Kontroversen über die Einheit der substantiellen Form im Menschen oder über die Ewigkeit der Welt – miteinander diskutiert. Aber es scheint nicht, dass Peckham auf die Veränderung der thomasischen Freiheitslehre einen konkreten Einfluss ausgeübt hat. Denn das Werk „*Tractatus de anima*“, in dem Peckham den Willen und seine Freiheit intensiv thematisiert hat, und das wohl der thomasischen Freiheitslehre ein neues polemisches Denkmotiv hätte geben können, wurde wahrscheinlich erst nach dem Tod des Thomas, d.h. zwischen 1277 und 1279 verfasst. (Vgl. *Tractatus de anima Ioannis Peckham*, ed. G. Melani, Introductio XLIXf).

Peckham hat aber auch zu Lebzeiten des Thomas – interessanterweise sobald Peckham den Lehrstuhl des franziskanischen Magisters in der theologischen Fakultät an der Pariser Universität übernommen hat – eine kritische Anmerkung gegen die thomasische Willensvorstellung gemacht. (Vgl. *Quodlibet* I, q. 5, ad 6; ed. G. J. Etzkorn, S. 19, n. 27). Jedoch ist es eben sowenig wahrscheinlich, dass diese Kritik die späte thomasische Freiheitslehre beeinflusst hat. Dafür können wir wohl zwei Gründe nennen: Erstens, die Kritik an der thomasischen Willensvorstellung im *Quodlibetum* Peckhams ist inhaltlich gesehen sehr fragmentarisch. Überdies ist es auch in zeitlicher Hinsicht nicht ganz sicher, dass Thomas das erste *Quodlibetum* Peckhams, das in der Fastenzeit 1270 datiert, vor der Abfassung seiner späten Freiheitstraktate – *Prima secundae* q. 1–18 und *De malo* q. 6 –, deren Entstehungszeit vermutlich gegen 1270 ist, gelesen hat.

seiner frühen Lehre und zu den Lehren seiner Zeitgenossen verhält. Indem wir den inneren und äußeren Kontext der thomasischen Freiheitslehre rekonstruieren, beabsichtigen wir mit der kritischen Würdigung der von Lottin dargestellten Lehrveränderungsthese die Frage zu beantworten, ob und inwiefern sich die thomasische Freiheitslehre verändert hat.

Nun skizzieren wir kurz unser Untersuchungsverfahren, bevor wir auf das eigentliche Thema dieser Arbeit eingehen. Zunächst müssen wir durch eine vorbereitende Untersuchung den Hintergrund der thomasischen Lehre von der Selbstbewegung des Willens deutlich machen. Dabei geht es um den geistesgeschichtlichen wie auch den theoretischen Hintergrund. Einerseits muss man die historischen Entwicklungslinien der Freiheitskonzeption nachzeichnen und ebenso in die polemische Situation des 13. Jahrhunderts einen Einblick verschaffen, wo das Problem der Selbstbewegung des Willens diskutiert wurde. Andererseits muss man auch den theoretischen Hintergrund der Debatte um die Selbstbewegung des Willens verstehen. Als dieser Hintergrund gilt vor allem der Bewegungsbegriff und das so genannte Bewegungssaxiom des Aristoteles. Dabei ist es auch wichtig, die aristotelische Konzeption der seelischen Bewegung zu verstehen. Nach den Vorüberlegungen werden wir die folgenden Schritte tun: Im zweiten Kapitel betrachten wir in den früheren Werken des Thomas die Lehre von der Willensbewegung und die Begründung der Freiheit.<sup>15</sup> Danach wird im dritten Kapitel die Willenslehre Walters und Gerhards

---

15 Hier müssen wir kurz von der Chronologie der thomasischen Werke reden. Unter den frühen Werken verstehen wir diejenigen, die in den 50er und 60er Jahren des 13. Jahrhunderts geschrieben wurden. Und als die späten Werke nehmen wir diejenigen an, die nach 1270 geschrieben wurden, vor allem *Prima secundae* und *De malo* q. 6. Die für diese Arbeit wichtigen Schriften können wir wie folgt chronologisch einordnen.

*Super I–IV Sententiarum*: 1253–1257.

*Quaestiones disputatae de veritate*: 1256–1259.

*Summa contra gentiles*: 1258–1264.

Erster Teil der *summa theologiae*: oct. 1266–1268.

*Sententia libri De anima*: dec. 1267–sept. 1268.

*In Aristotelis libros physicorum*: 1268–1270.

Zweiter Teil der *summa theologiae*: 1271.

Sechste quaestio *de malo*: 1270–1271.

*Sententia libri Ethicorum*: 1271–1272.

Diese Einordnung beruht auf dem jüngsten Index der thomasischen Werke in der Leonina Ausgabe. Vgl. *Opera omnia* 25-2 (Editio Leonina), S. 479–500. Es findet sich aber einige Abweichungen bei der Werkliste von Eschmann und bei der von Torrell. Vgl. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Appendix, S. 381–437. Siehe auch Weisheipl, ebd., 355–405; Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, vol. 1, S. 330–361.

behandelt, die als eine kritische Reaktion auf die frühe Freiheitsbegründung des Thomas angesehen wird. Anschließend wird im vierten Kapitel wieder die Lehre des Aquinaten aufgegriffen. Es wird nämlich über die thomasische Replik im Disput, d.h. über die Lehre von der Selbstbewegung des Willens in den späteren Werken des Thomas, Aufschluss gegeben. Im fünften Kapitel werden wir die bisherigen Interpretationen des Problems der Lehrveränderung überprüfen und die wesentlichen Streitpunkte in den Interpretationen rekapitulieren. Dadurch können wir versuchen, eine relevante Interpretation des genannten Problems vorzuschlagen.



# Kapitel I.

## Vorüberlegungen zum Hintergrund des Problemfeldes

### 1. Historischer Hintergrund

#### 1.1. Die Ursprünge und die Entwicklung des Freiheitsbegriffes bis zum 13. Jahrhundert

##### (1) Nikomachische Ethik des Aristoteles

Der mittelalterlichen Diskussion um die Freiheit des Willens liegt ein durch sehr komplexe geschichtliche Phasen der unterschiedlichen Traditionen entwickelter Begriff der Freiheit zugrunde. Trotz der ins Grundsätzliche gehenden Variabilität des Freiheitsverständnisses kann der Begriff der Freiheit in allgemeiner Hinsicht von zwei Ursprüngen her erfasst werden: Der eine davon ist die Nikomachische Ethik des Aristoteles, wo er als erster eine theoretische Analyse der menschlichen Handlung aufgestellt hat. In der Nikomachischen Ethik legt er die Grundbegriffe dar, anhand deren man die Eigenart der menschlichen Handlung erfassen kann, wie z.B. *Praxis*, Streben, Freiwilligkeit, Wählen, *Akrasia*, Verantwortlichkeit, Tugend. Davon gilt vor allem der Begriff des Wählens (*prohairesis*) als wichtiger Ansatz für die mittelalterliche Freiheitskonzeption.

Nach Aristoteles ist die Handlung des Menschen deswegen von der Bewegung der anderen Lebewesen unterschieden, weil der Mensch durch die Wahl seine Handlung hervorbringt. Um den Begriff des Wählens zu verstehen, durch welches die Handlung des Menschen zum Gegenstand des Lobens und des Tadels wird, muss man zwei Aspekte der menschlichen Handlung ins Auge fassen. Einerseits schließt sich das Wählen an die freiwillige (*hekousion*) Handlung, die den aus Unwissenheit (*di agnoian*) oder unter Zwang (*bia*) erfolgenden Handlungen gegenübersteht. Damit eine Handlung freiwillig ist, muss das Prinzip für die Bewegung im Handelnden selbst stehen, und der Handelnde

muss die einzelnen Umstände der Handlung kennen.<sup>1</sup> Aber der Begriff des Wählens erschöpft sich nicht in der Freiwilligkeit einer Handlung, denn auch Kinder oder Tiere können ja freiwillig handeln, ohne eine Wahl zu treffen.<sup>2</sup> Damit der Mensch die Wahl trifft, muss er überlegen, welches für ihn der gute Gegenstand ist, und gerade auf dem Wählen im Sinne der bewussten und überlegenden Entscheidung beruht der moralische Charakter einer Handlung. So definiert Aristoteles das Wählen als ein von Überlegung bestimmtes Streben (*bouleutike orexis*).<sup>3</sup>

Das Wählen enthält also in sich nicht nur das voluntative und freiwillige Moment, sondern auch das kognitive Moment, d.h. die vernünftige Überlegung des Strebensgegenstandes.<sup>4</sup> Diese beiden Momente im Wählen besagen, dass der Mensch ein der natürlichen Form des Menschen zukommendes Streben besitzt und durch die Verknüpfung dieses Strebens mit der Vernunft das Wählen als ein Ausdruck der dem Menschen eigenen Wirkursächlichkeit geschieht. Von diesen Momenten ist die Sicht des Aristoteles grundlegend geprägt: Einerseits wird der Wille als eine bestimmte Form des Naturstrebens angesehen, und das willentliche Wählen drückt die Spontaneität einer bestimmten Natur als inneren Prinzips für die Tätigkeit aus. Aber sofern die willentliche Entscheidung ohne Vernunft undenkbar ist, wird andererseits auch der Unterschied des menschlichen Tätigkeitsprinzips von der entscheidungsunfähigen Natur angedeutet.<sup>5</sup> Da der Mensch fähig ist, seinen Strebensgegenstand zu wählen, kann nämlich er nicht nur die Ursache, sondern der Herr (*kyrios*) seiner Tätigkeit genannt werden, und gerade in diesem Punkt taucht das Spezifikum des Menschen als eines vernünftigen Wesens auf.

---

1 Vgl. *Nikomachische Ethik* III, c. 3, 1111a22f. Was unter Zwang oder aus Unwissenheit geschieht, wird hingegen als unfreiwillig (*akousion*) bezeichnet. Vgl. *a.a.O.* III, c. 1, 1109b35f.

2 Vgl. *a.a.O.* III c. 4, 1111b8f. „Das Wählen ist etwas Freiwilliges, fällt aber nicht mit dem Freiwilligen zusammen, sondern letzteres hat einen weiteren Umfang. Das Freiwillige oder Spontane findet sich auch bei den Kindern und den anderen Sinnenwesen, eine Wahl dagegen nicht; und rasche Handlungen des Augenblicks nennen wir zwar freiwillig, sagen aber nicht, dass sie aufgrund vorbedachter Wahl geschehen sind.“

3 Vgl. *a.a.O.* III, c. 5, 1113a10f. „Da also Gegenstand der Entscheidung etwas von uns Abhängiges ist, nach dem wir mit Überlegung streben, so ist auch die Entscheidung ein überlegtes Streben nach etwas, was in unserer Macht steht.“; *a.a.O.* VI, c. 2, 1139b5f.; *De motu animalium* 6, 700b23.

4 Vgl. *Nikomachische Ethik* III, c. 4–7; VI, c. 2.

5 Vgl. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, S. 286.

## (2) Der christliche Ursprung bei den Kirchenvätern

Darin, dass der Mensch aufgrund der rationalen Urteilskraft über das gute Mittel entscheiden kann und er in diesem Sinne von der äußeren Welt unabhängiger ist als die anderen Wesen, besteht Gemeinsamkeit zwischen dem aristotelischen und dem christlichen Gedanken. Aber während Aristoteles weder den expliziten Begriff der Freiheit noch den des freien Willens gekannt hat, auch wenn er gelehrt hat, dass der Begriff des Wählens den Begriff des „*hekousion*“ – dieser Begriff steht inhaltlich dem nahe, was wir heute psychologische Freiheit nennen – voraussetzt, wurde die Freiheitskonzeption in der christlichen Tradition als selbstverständlich anerkannt und stark betont.<sup>6</sup> Dies ist ersichtlich vor allem im Begriff des „*liberum arbitrium* (freie Entscheidung)“, der von sehr früher Zeit an in der christlichen Tradition bekannt war. Der Terminus des *liberum arbitrium* tritt eigentlich als lateinische Übersetzung des neuplatonischen Begriffes „*autexousion*“ auf, und wurde seit den frühen Kirchenvätern als ein technischer Terminus gebraucht, der die Fähigkeit des Menschen ausdrückt, frei zu wollen.<sup>7</sup> Obwohl im Gedanken der Kirchenväter über die Freiheit die neuplatonischen, stoischen und peripatetischen Einflüsse zu spüren sind, wurde er wesentlich durch die theologische und religiöse Spekulation geprägt. Die Bibel und die Verkündung der Urkirche sind zwar nicht die einzige, aber die wichtigste Quelle für die Freiheitsüberzeugung der Kirchenväter. Während sich die griechische Philosophie begnügt, mit Aristoteles den Freiheitsgedanken auf die Aussage des sittlichen Bewusstseins zu stützen, wird jetzt die Freiheit nicht zuletzt in theologischer Hinsicht begründet.<sup>8</sup> Gott hat mit der Erschaffung dem Menschen zwar ein Gesetz gegeben, aber zugleich auch die Freiheit, sich selbst sein Gesetz vorzuschreiben, sodass selbst das göttliche Gesetz den menschlichen Willen keineswegs zwingen kann. Um den Weg zu seinem endgültigen Geschick zu entscheiden, muss sich der Mensch also auf sich selbst stützen, statt von irgendeiner zwangsläufigen äußeren Kraft abhängig zu sein. Er besitzt wahre Unabhängigkeit, wodurch er seinerseits effektiv auf sein eigenes Geschick einwirken kann und somit auch die Verantwortung für seine Entscheidung übernehmen muss. Der Grund dafür, dass die Kirchenväter von den philosophischen Traditionen den Begriff des „*autexousion*“ – das Freiheitliche im Sinne des Unabhängigen – überhaupt aufgenommen haben, ist eigentlich in ihrer Glaubensüberzeugung zu sehen, Gott habe den Menschen deswegen frei

---

6 Vgl. Gilson, *a.a.O.* S. 287.

7 Vgl. Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, S. 122.

8 Vgl. Wittmann, *ebd.*

erschaffen, weil Er den Menschen dafür verantwortlich machen will, an sein letztes Ziel zu gelangen.<sup>9</sup>

So waren die christlichen Denker seit den apostolischen Vätern von der menschlichen Freiheit überzeugt und zwar unter Berufung auf die vielen davon handelnden Bibelstellen.<sup>10</sup> Dies war besonders bei Origenes (+254?), Gregor von Nyssa (+395?) und Nemesius (Ende des 4. Jh.) der Fall. Aber der bedeutendste Vater, der im abendländischen Mittelalter tiefgreifend nachwirkt, ist der Heilige Augustinus. Die zentrale Aufgabe seines Denkens liegt darin, das Problem des Bösen zu erläutern, und zwar im Hinblick auf das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Wollen. Der Ursprung des Bösen besteht nicht in der von Gott mangelhaft geschaffenen Natur, denn dann gälte Gott selbst als der Urheber des Bösen, sondern nur im freien Wollen des Menschen. Der freie Wille ist an sich gut, sofern er auch von Gott geschaffen ist, aber nicht vollkommen gut, sofern er ein Geschaffenes ist.<sup>11</sup> Deswegen war der Abfall des Menschen ja nicht notwendig, aber doch möglich. Der Mensch war aus seinem freien Willen abgefallen, aber damit der Mensch vor dem Bösen gerettet wird, ist der freie Wille nicht ausreichend, sondern dafür braucht der Mensch Hilfe von der Seite Gottes, d.h. die Gnade.<sup>12</sup> Die Gnade ist zwar unentbehrlich, aber sie hebt den freien Willen keineswegs auf, denn dann bliebe nichts mehr, was die Hilfe der Gnade aufnehmen kann.<sup>13</sup> Die Freiheit des Willens wird aber bei Augustinus nicht nur in theologischer und religiöser Hinsicht, sondern auch empirisch als evident angenommen. Nichts ist nämlich klarer als die Tatsache, dass die Akte, die dem Willen entspringen, dem Willen selbst unmittelbar zur Verfügung stehen.<sup>14</sup> Es liegt ja gänzlich in der Macht des Willens, zu wollen

9 Vgl. Gilson, *a.a.O.* S. 284.

10 Vgl. W. Warnach, „Freiheit“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, S. 1076f. Die Bibelstellen, die für das Freiheitsverständnis wichtig sind, finden sich vor allem in Genesis und in den Paulusbriefen, wie z.B. Genesis 3,1–8; 2 Corinth. 3,17. Vgl. H. Seidl, *Sittengesetz und Freiheit*, S. 75–85; K. Niederwimmer, *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament*, S. 168f.

11 Vgl. *De libero arbitrio* II, 18, 48–49 (CCSL 29, S. 269–270).

12 Vgl. *De libero arbitrio* II, 20, 54 (S. 273). „sed quoniam non sicut sponte homo cecidit ita etiam surgere potest, porrectam nobis desuper dexteram Dei, id est dominum nostrum Iesum Christum, firma fide teneamus et exspectemus certa spe et caritate ardenti desideremus.“; *Retractiones* 4. „Voluntas ergo ipsa nisi dei gratia liberetur a servitute, qua facta est serva peccati...“

13 *De libero arbitrio* III, 3, 6–7 (S. 277–279).

14 Vgl. *De libero arbitrio* I, 13, 29 (S. 231). „...ut nihil aliud ei quam ipsum velle sit habere quod voluit.“; II, 20, 54 (S. 273). „Qui tamen defectus quoniam est voluntarius in nostra est positus potestate. Si enim times illum, oportet ut nolis; si autem nolis, non erit. Quid ergo