Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 3 (1925)

Artikel: Das Wesen des Thomismus [Fortsetzung]
Autor: Manser, G.M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762620

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

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

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

Download PDF: 03.07.2025

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

Das Wesen des Thomismus.

Von G. M. MANSER O. P.

II.

Die thomistische Lehre von Akt und Potenz und die augustinisch-arabische Richtung im 13. Jahrhundert.

(Fortsetzung.)

---

3. Harmonie von Verstand und Wille.

Verstand und Wille sind königliche Mächte im Reiche des menschlichen Seelenlebens. Jede der beiden besitzt ihre eigene Stellung und folgerichtig ihre eigentümlichen Rechte und Rechtsgebiete. Wie schwer, richtig ihre Rollen zu verteilen und sie in Harmonie zu bringen! Wer die eine oder die andere der beiden Fähigkeiten vergewaltigt und die Marksteine ihres legitimen natürlichen Wirkungsfeldes versetzt, frevelt schwer und trägt den verhängnisvollsten Wirrwarr in das menschliche individuelle und soziale Leben hinein. Die Geschichte des modernen *Intellektualismus* und *Voluntarismus* bestätigt das. Beide sind, streng genommen, Gebietsverletzungen, deren Wesen und Gefahren und geschichtliche Entwicklung im Mittelalter wir kurz skizzieren müssen, ehe wir von Thomas sprechen.

Intellektualismus und Voluntarismus.

Die Namen sind neu, die Theorien alt. [1] Die verschiedenen Auffassungen über die Begriffe von « Intellektualismus » und « Voluntarismus » und die Zugehörigkeit dazu, ins Auge gefaßt, ist mein Versuch,

[1] Nach *Eisler* hätte Tönnies 1883 zuerst die Benennung « Voluntarismus » im Gegensatz zu Intellektualismus geprägt und Paulsen ihm allgemeineren Eingang verschafft.

beide zu charakterisieren, vielleicht ein Wagnis.[1] Aber andere mögen dann das Lückenhafte ausfüllen.

Schalten wir vorläufig das aus, mit was wir es hier nicht zu tun haben. Zuweilen spricht man von Intellektualismus und Voluntarismus ein und desselben Philosophen, je nachdem er die Tätigkeit des Verstandes oder des Willens ins Auge faßt, aber ohne ihm eine zu einseitige Bevorzugung der einen der beiden Fähigkeiten zuschreiben zu wollen. So sprechen Garrigou-Lagrange O. P. und Rousselot S. J. von einem Intellektualismus des hl. Thomas. Häufiger noch bedeutet Intellektualismus den Gegensatz zu « Sensualismus », der jede übersinnliche Erkenntnis in Abrede stellt. In diesem Sinne sind die Platoniker, Aristoteliker, Araber, Augustiner, Cartesianer, Kantianer, Hegelianer usw. Intellektualisten. Nicht selten werden jene Philosophen Intellektualisten und Spiritualisten genannt, die nicht alle natürlichen Erkenntnisse aus *der Sinneserfahrung* ableiteten. So Plato, Philo, die Neuplatoniker, die Araber, die Augustiner im Mittelalter, die Ontologisten, die Cartesianer mit ihren angeborenen Ideen, die Kantianer mit den Formen a priori. Unter diesem Blickpunkt ist weder Aristoteles noch Thomas Intellektualist, da beide alle und jede Erkenntnis aus der Sinneserfahrung ableiten. Von all dem ist also hier nicht die Rede. Wenn wir richtig sehen, betreffen hier Intellektualismus und Voluntarismus immer *die Beziehung des Verstandes zum Willen* und umgekehrt ; mehr noch : *eine scharf gegensätzliche Beziehung der beiden zueinander ; genauer noch : eine einseitige Akzentuierung des einen vor dem andern.* Damit dürften wir auf der richtigen Fährte sein, um beide noch genauer zu beschreiben.

I. Der **Intellektualismus** bevorzugt, wertet und betont einseitig, im Gegensatz zum Wollen, den *Verstand* und daher das Denken, die Idee, die Erkenntnis, der er im göttlichen und menschlichen Wirken und Weltgeschehen den *allbeherrschenden* Rang einräumt. Er ist so vielgestaltig als das menschliche Wissen selbst. Identifiziert er Idee und Sein, und läßt er mit Hegel unabhängig von jedem Willen die

[1] Außer *Überwegs* Grundriß der Geschichte der Philosophie vergleiche zur Frage : *J. M. Baldwin*, Dictionary of Philosophy and Psychology, 1902 ; *Eisler*, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 1910 ; *Eisler*, Handwörterbuch der Philosophie, 1922 ; *Rousselot* S. J., L'intellectualisme de S. Thomas, 2me Ed. (1924) ; *Garrigou-Lagrange* O. P., L'intellectualisme et la Liberté chez S. Thomas. Kain 1908 ; *Glauberg* und *Dubislav*, Systematisches Wörterbuch der Philosophie, Leipzig 1923 ; *R. Eucken*, Geistige Strömungen der Gegenwart. Leipzig 1904 (S. 38 bis 65) ; *Dr. Hörler*, Der menschliche Wille und das wissenschaftl. Erkennen, 1924.

Realität der Dinge selbst vom Denken hervorbringen, wird er gewöhnlich *metaphysischer* Intellektualismus genannt. Verlegt er die Tugend mit Socrates, Plato und spätern, unabhängig vom Willen, in die bloße Idee, das bloß Begriffliche, haben wir den *ethischen* Intellektualismus. Führt er auch die seelischen Tätigkeiten, selbst die des freien Willens, auf das Denken und Vorstellen als herrschenden Faktor zurück, so heißt er *psychologischer* Intellektualismus. Hegels Ansicht, die Geschichte der Menschheit wäre, unabhängig von jedem göttlichen und menschlichen Wollen, nur die Entwicklung der Idee des Absoluten, hat die *intellektualistische Geschichtsauffassung* begründet. In dem bis zu Ende gedachten Intellektualismus ist nur das Denken herrschend, ist die Idee Alleinherrscherin. Gewisse moderne Intellektualisten leiten nicht bloß das Wollen vom Denken und Vorstellen ab. Das Denken absorbiert das Wollen selbst und identifiziert sich dasselbe.

II. Ganz von einem extrem entgegengesetzten Standpunkte geht der **Voluntarismus** — Ethelismus — aus. Hier führt der Wille das Szepter. « Wille » wird hier allerdings nicht etwa bloß im engeren Sinne genommen, sondern auch für jeden « Drang », « Trieb », und jedes « Gefühl » und « Streben ». Die verschiedenen Schattierungen des Voluntarismus sind fast unbeschreibbar. Aber der Wille ist hier dem Verstand und Erkennen und Vorstellen gegenüber herrschend, *zuvorkommend, verursachend, leitend, bestimmend, wertend.* Insofern er leitende Triebfeder des ganzen psychischen Lebens ist, spricht man von *psychologischem* Voluntarismus. Als höchstes entscheidendes Erkenntniskriterium bildet er den *kritischen* Voluntarismus. Als Quelle von Recht und Unrecht den *Rechtsvoluntarismus.* Schon Fichte erblickte in der Willenstat die Grundlage alles Seins. Für Schelling war der Wille, auf Gott bezogen, das Ursein. Schopenhauer, dem Hartmann, Nietzsche mit ungezählten Anhängern in verschiedenen Ländern mit verschiedenen Schattierungen folgten, hat mit seiner These : Der Wille ist das « Ding an sich », den *metaphysischen* Voluntarismus begründet.

Im Voluntarismus absorbiert schließlich das Wollen, das Denken und Vorstellen, der Wille den Verstand ; zuweilen identifiziert er sich denselben geradezu : « penser c'est vouloir » hat Royer-Collard gesagt. [1]

Historisch betrachtet, sind sowohl den Intellektualisten als auch den Voluntaristen zwei ganz verschiedene Tendenzen eigen. Manche Intellektualisten und Voluntaristen sind bestrebt, Verstand und Wille,

[1] Vgl. *Eisler*, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, « Voluntarismus ».

Erkennen und Wollen vollständig voneinander zu *trennen*. Sie bezwecken damit, das eine vom andern völlig unabhängig zu machen, um ja den Primat des einen vor dem andern zu sichern. Dieser Gedanke beherrschte beispielsweise schon den Voluntarismus des Duns Scotus. Daß eine solche Auffassung ein harmonisches Zusammenarbeiten von Verstand und Wille absolut illusorisch macht, erwähnen wir nur. Andere *vermengen* beide, indem sie das eine auf das andere reduzieren. Hier ist der Untergang des einen im andern das Mittel, um den Primat des einen sicherzustellen. Daß eine derartige Vergewaltigung des einen von beiden wieder keine Harmonie von Verstand und Wille herstellen kann, ist ebenfalls selbstverständlich. Real Verschiedenes wird nie durch eine gewaltsame Unterdrückung des einen, sondern nur durch die sorgliche Respektierung und Wahrung des Verschiedenen geeinigt und harmonisiert!

Die Gefahr beider.

Beide Thesen — Intellektualismus und Voluntarismus — sind folgenschwer. Über ihre fatalen Folgen nur wenige Andeutungen!

Beide *zerreißen den wahren natürlichen Menschen*. Und das, weil sie nur oder nur einseitig einen Teil des Menschen in Betracht ziehen. Beide bringen es nur zu einem *halben* Menschen. Und selbst die vorhandene Hälfte ist, für sich genommen, wieder nur ein Krüppelgebilde, weil sie für ihre Vollentwicklung der andern Hälfte bedürfte.

Daher das *starre, harte, hochmütige, fortschrittsarme* Gebaren des **Intellektualismus.** Es mangelt ihm jene Lebenswärme, jene nach der mannigfaltigen Wirklichkeit ausschauende und sich orientierende Beweglichkeit, jene Tatkraft und seelische Energie, die für Initiative und Fortschritt notwendig sind und die nur aus einem, zwar vernünftig geleiteten, aber auch wieder selbständigen Gemüts- und Willensleben erblühen. Dem extremen Intellektualismus war ein stark *monistischer* Zug zu allen Zeiten eigen. Nicht allein Hegel ist hiefür ein Beweis. Schon Plotins intellektualistisch-dynamische Emanationslehre, welche Augustin und die Scholastiker so sehr bekämpften, trug dasselbe Gepräge. Derselbe monistische Zug brachte in die Weltanschauung des Scotus Erigena, den man bekanntlich häufig mit Hegel in Beziehung setzte, Verwirrung. Ähnlich in der Schule von Chartres. Später haben die lateinischen Averroïsten, vom gleichen Geiste beseelt, an der Kontingenz der geschöpflichen Dinge wieder kräftig gerüttelt. Auch die beiden großen Mystiker, Eckehart und Tauler, entgingen dieser

monistischen Gefahr nur mit großer Schwierigkeit. Dietrich von Friberg O. P. († zirka 1310) ist der Gefahr erlegen. Für einen konsequenten Intellektualisten ist es übrigens ganz logisch, den freien äußern Schöpfungsakt Gottes durch eine innere seinsnotwendige göttliche Tätigkeit zu ersetzen. Und ebenso logisch war für ihn zu allen Zeiten die Leugnung der *menschlichen Freiheit.* Denn ist alles Wollen vom Denken prädeterminiert, so kann, wie Garrigou-Lagrange treffend gesagt, von einer Freiheit überhaupt nicht mehr die Rede sein. [1] Damit fällt eine Königskrone des Menschen. Zugleich wankt der Boden für die Begründung des ganzen sittlich-sozialen Lebens.

Im **Voluntarismus** fällt die zweite Königskrone vom Haupte des Menschen: die « Rationabilitas ». « Vernünftig » ist das menschliche Leben doch nur, wenn die Vernunft es ordnet und leitet. An Stelle jener bleischweren Starre des Intellektualismus, tritt hier die schrankenloseste Beweglichkeit, Veränderlichkeit, die *Willkür,* der die wahre Mannigfaltigkeit des Geschehens doch wieder fehlt, weil ihr jedes bleibende « Wassein » der Dinge abgeht. Bis zu Ende gedacht, durchzieht jene Willkür und schrankenlose Veränderlichkeit das ganze Weltbild des Voluntaristen. Sind die Wesenheiten der Dinge im göttlichen Wollen als letzten Grund verankert, so sind sie selbst veränderlich, wie Cartesius es offen gelehrt. [2] Damit wankt aber der Begriff des « *Guten an sich* » und « *Schlechten an sich* » und jene Unterscheidung von « *an sich guten* » und « *an sich schlechten* » *Handlungen.* Die Grundlage der *Sittlichkeits-* und *Rechtsordnung* wankt! Damit wird weiter, wie Lequier und Sécrétan es getan [3], die *Metaphysik der Moral,* und diese einem seichten *Utilitarismus* ausgeliefert. Aber tiefer greifend und viel schwerwiegender ist es noch, daß die *Wahrheit* selbst, jeder Unveränderlichkeit bar, täglich sich ändert. Dessen haben sich bekanntlich die Bergson und Le Roy gerühmt. [4] Wie aber dann das göttliche und menschliche *Wissen* retten? Kein Wunder, wenn Voluntaristen sogar Gott die Kenntnis des Zukünftigen abstritten. [5] Da wird der Wille, und zwar der willkürliche, tatsächlich zum Hervorbringer des Wissens. Nicht die innere Evidenz der Sache ist Zustimmungsmotiv

[1] Intellectualisme et liberté chez S. Thomas, p. 6.

[2] Das. Wenn die drei Winkel eines Dreieckes zwei Rechten gleich sind und wenn es keine Berge ohne Täler gibt, so ist das, wie Cartesius meint, nur der Fall, weil Gott es so *gewollt* hat.

[3] *Garrigou-Lagrange,* das.

[4] *Garrigou-Lagrange,* das. p. 8.

[5] So *Lequier* und *Sécrétan*; vergl. *Garrigou-Lagrange,* das. p. 7.

zur Wahrheit, sowohl bei den ersten Prinzipien, wie bei den Konklusionen aus ihnen, sondern der *Wille.* [1] Damit ist die Wissenschaft allerdings selbst frei, wie Charles Renouvier gesagt, weil es nichts Sicheres gibt und sie vom freien Willen abhängt. [2] Aber damit geht sie selber zugrunde! Und die Ironie des Schicksals will es so haben, daß der Voluntarismus, der die Freiheit und Moral gegenüber dem Intellektualismus hätte retten sollen, beide zugleich auch wieder zerstört. Denn, gibt es keine bleibende Wesenheiten und Normen, so gilt das auch für die *Freiheit, Pflicht* und *Sittlichkeit.* Alles wankt mit dieser voluntaristischen Freiheit, die Freiheit und Sittlichkeit selbst. Es war daher durchaus logisch, wenn wieder ein Voluntarist, wie Jean Weber, die « *Morallosigkeit* », den « Amoralismus » proklamierte und den *bloßen Erfolg,* die Tatsache, mit furchtbarer Offenheit zur einzigen Quelle des Rechtes und der Sittlichkeit machte. [3] — So versagt auch der Voluntarismus. R. Eucken hat ihm zuerst viel Lob gespendet. [4] Dann aber die beiden Fragen gestellt: 1. Läßt sich vom bloßen Willen aus ein zusammenhängendes Lebensganzes gewinnen? 2. Genügt die dargebotene Gestaltung den unerläßlichen Ansprüchen .... ? Die Antwort lautet: « Wir müssen beide Fragen verneinen. » [5] Und er hebt mit Recht hervor, daß es *ohne jede Metaphysik* [6], *ohne Gedankenwelt,* nur eine *Spaltung des Lebens* [7], einen *Utilitarismus,* aber keine *einheitliche Kulturarbeit* und keine feste *Überzeugung von den letzten Dingen* geben kann. [8] Das ist sehr wahr!

Beide versagen also, der Intellektualismus und der Voluntarismus. Der erstere will die Wissenschaft begründen, begräbt aber die Freiheit und raubt dem göttlichen menschlichen Handeln die innerste Lebenskraft und Mannigfaltigkeit. Der letztere begräbt die Wissenschaft und Freiheit zugleich, und überantwortet das göttliche und menschliche Schaffen einer blinden Willkür. Beide halbieren unnatürlich den Menschen und zerstören damit jede einheitliche, gedeihliche soziale und individuelle Kulturarbeit!

Der Voluntarismus im Mittelalter.

Über den Intellektualismus im Mittelalter haben wir einige Andeutungen gemacht. Vieles und Verschiedenes ist über den Volun-

[1] Das. p. 8. [2] Das. [3] Das. p. 9–10.
[4] Geistige Strömungen der Gegenwart, p. 35–44.
[5] Das. 47. [6] Das. [7] Das. 48. [8] Das. 49.

tarismus der gleichen Periode geschrieben worden. Man hat übertrieben und unterschätzt.

So wurden Augustin, der auf die erste Periode der Scholastik leitenden Einfluß ausübte, stark voluntaristische Ansätze zugeschrieben. Eisler [1] und Eucken [2] beriefen sich hauptsächlich auf eine Stelle in De Civ. Dei, l. 14, c. 6 : « Voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud, quam voluntates sunt. » Der Beweis ist haltlos. In jenem c. 6 spricht der große Kirchenlehrer von den Leidenschaften und betont nur, daß die Liebe die Triebfeder aller Leidenschaften sei. Das hat später Thomas auch gesagt, und es ist tatsächlich so. Vom Verhältnisse des Verstandes und Willens ist da gar keine Rede. Dagegen haben die sogenannten Augustiner des Mittelalters stets dem Bonum vor dem Verum, dem Willen vor dem Verstande den Vorzug gegeben. Sie haben, diesen Gedanken ausbauend, den Akt des Glaubens und der ewigen Glückseligkeit mehr in den Willen als in den Verstand verlegt, wie Hugo von St. Victor [3], Alexander Hales [4], Bonaventura. [5] Sie gaben infolgedessen der Theologie mehr, oder ausschließlich den Charakter einer *praktischen* Wissenschaft [6], im Gegensatz zum Thomismus, der ihre eminent spekulative Natur neben der praktischen betonte. [7] Weiter ausgebaut hat man diesen alt-platonischen Voluntarismus bis in die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts nicht. Man war sich seiner Tragweite in jener Zeit auch gar nicht bewußt. Man unterschätzt diese Theorie aber, wenn man ihr heutzutage nur *psychologische* Bedeutung zuschreibt. Sie besaß einen stark metaphysischen Einschlag. Ist das Bonum und infolgedessen der Wille seinem *Wesen nach* höher und grundlegender, als das Verum und der Verstand, so müßte diese Theorie, auf Gott das summum bonum angewandt, den göttlichen Willen zum *letzten, tiefsten Prinzip* der kreatürlichen Wesenheiten und von Gut und Bös machen. Aber daran dachte man damals kaum. Nur der stürmische *Abaelard*, sonst sehr intellektualistisch eingestellt, vertritt in seiner Ethik einen scharf akzentuierten Voluntarismus. Wie später *Roger Bacon*, ordnet er

[1] Wörterbuch der philosophischen Begriffe, « Voluntarismus ».

[2] Geistige Strömungen, S. 41.

[3] « In affectu enim substantia fidei invenitur .... quia affectus ipse fides est. » De Sacr. chr. fidei, p. x, c. 3 ; P. L. 176. 331.

[4] Sum. univ. Theol. p. III, q. 78, membr. VI ; q. 79.

[5] III. Sent. D. 23 a. 1 q. 2 : « quoniam ipsum velle credere est *essentiale* fidei ».

[6] Bonaventura hält die Theologie für « principaliter practica » (I. Sent. pröem. q. III. , schließt aber das « speculativa » nicht aus.

[7] Thomas S. Theol. I q. 1 a. 4 : « magis tamen est speculativa, quam practica ».

der Ethik alle Wissenschaft unter.[1] *Gut* und Bös hangen ihm nur vom göttlichen Willen ab.[2] Für ihn gibt es keine *an sich guten* und *an sich bösen* Handlungen.[3] Sogar das Schlimmste: Mord, Diebstahl und fornicatio könnte, von Gott befohlen, sittlich gut werden.[4]

Die Warnung, den mittelalterlichen und modernen Voluntarismus nicht miteinander zu verwechseln, ist begründet. Und doch hat der letztere, wie er von Cartesius an weitergebildet wurde, im Mittelalter namhafte Vorläufer. Auch da gilt: Die moderne Philosophie ruht auf den Schultern des Mittelalters! Diese Pfadfinder gehören schon in die zweite Hälfte des 13. und dann vor allem in das 14. Jahrhundert zurück. *Heinrich von Gent* (1217–1293) fügte den frühern augustinisch-platonischen Thesen über den Vorrang des Willens neue hinzu. Schon vor Duns Scotus spricht er dem Willen *jede Passivität* ab. Die Erkenntnis ist für das menschliche Handeln nur eine *conditio*, nicht eine Mitursache des Willens. Während der Verstand schlechterdings eine passive Fähigkeit ist: «simpliciter passiva», ist der Wille *nur aktiv*.[5] Daher ist er dem Verstande überlegen, sowohl dem Habitus als auch dem Akte und Objekte nach.[6] Wie *Roger Bacon* († 1292) alle spekulativen Wissenschaften der Moralphilosophie als praktischer Disziplin untergeordnet hat[7], haben wir oben erwähnt. Merkwürdigerweise hat schon er, Jahrhunderte vor Kant, *den Willen einfach mit der praktischen Vernunft* identifiziert: «Sed cum voluntas seu intellectus practicus sit nobilior, quam speculativus .... »!![8]

Duns Scotus († 1308) geht noch weiter. Auch er proklamiert den Primat des Willens gegenüber dem Verstande und zwar im Sinne des Heinrich von Gent: dem Objekte, Habitus und Akte nach.[9] Auch er

[1] Dialogus inter philosophum christ. et Judeum. (P. L. 178. 1637 B.) Daselbst verlegt er den Akt der ewigen Glückseligkeit in die fruitio voluntatis.

[2] «Non enim aliter bonum a malo discernere possumus, nisi quod ejus est consentaneum *voluntati*», Exp. in ep. Pauli ad Rom. l. II, c. 5 (P. L. 178. 869 B.).

[3] Ethica seu scito teipsum, c. 7 (P. L. 178. 650).

[4] Expos. in ep. Pauli ad Rom. ib. Daselbst die Ansicht, Gott kann jedermann ohne Rücksicht auf Verdienst verdammen.

[5] «Intellectus est potentia simpliciter passiva, voluntas autem est potentia simpliciter activa.» Quodlibet XII q. 26. «*Semper agens et movens* nobilius est patiente. Voluntas autem est universalis et primus motor in toto regno animae et superior et primum movens omnia alia ad finem suum.» Quodl. I q. 14.

[6] Ib. In Quodl. XIII q. 2 setzt er den Wesensakt der *Glückseligkeit* in den Willen.

[7] Op. Maj. p. II c. 17 (Ed. Bridg. I. 62); p. VII. (Bridg. II, 223.)

[8] Op. Maj. p. III. (Bridg. I. 71.)

[9] IV. Oxon. D. 49 q. 4 ex latere.

verlegt das Wesen der ewigen Glückseligkeit in den Willen.[1] Aber weit mehr. Der Wille ist ihm *absolut sich selbst bestimmend* — autodeterminans ; er ist seinem innersten *Wesen* nach frei : « potentia libera per essentiam. »[2] Diese absolute Autonomie vindiziert Scotus sowohl dem göttlichen als auch dem menschlichen Willen. Und beiden vindiziert er sie in doppelter Hinsicht, dem *Objekte* gegenüber und der *Erkenntnis*.

a) Jedem Objekte gegenüber ist der menschliche Wille frei. Kein Gut, weder das *Bonum in communi auf Erden* noch *Gott* als Gegenstand der ewigen Seligkeit jenseits, bewegt den Willen notwendig. Jeder Willensakt im Himmel und auf Erden ist absolut frei[3] : voluntas respectu cujuslibet actus est libera et *a nullo objecto* necessitatur ».[4] Damit proklamiert Duns Scotus die absolute Aktivität auch des menschlichen Willens !

b) Logisch hat Scotus dieses Prinzip auch dem Verstande gegenüber und seiner *Erkenntnis* festgehalten. Gewiß, der Verstand präsentiert dem Willen die verschienenen Güter, und insofern nennt Scotus das praktische Urteil des Verstandes eine « conditio der freien Handlung oder eine causa per accidens » oder sogar eine entferntere « causa partialis per se » der Handlung. Aber, da der Verstand die verschiedenen Güter als *indifferente*, ohne jeden Druck zugunsten eines der Güter vorstellt, hat er keinen kausalen Einfluß auf den Willen selbst. Dieser ist allein wählend, sich determinierend zu einem der Güter und daher die *einzige nächste* Ursache der freien Handlung.[5] Ganz nach den gleichen Prinzipien konstruiert Scotus das göttliche, schöpferische freie Wirken.[6] Selbst die *Dingwesenheiten*, die Scotus infolge seines Formalismus als eine Zusammensetzung von einfachern göttlichen Ideen aufzufassen scheint, hangen in ihrer unio nur vom göttlichen Willen ab, so daß der göttliche Geist sie nur aus dem Schaffen des Willens erkennt.[7] Auf die Moral hat dieser Voluntarismus bei Scotus

[1] IV. Oxon. D. 49 q. 4. [2] I. Oxon. D. 1 q. 4.

[3] I. Oxon. D. 1 q. 4 ; dazu vergl. aus den *Collationes subtilissimae* die collatio 14. 15. 16. 17. 18.

[4] IV. Oxon. D. 49 q. 10. Unseres Erachtens hat schon Scotus, wie später Spinoza, das « liberum » vom « voluntarium » nicht zu unterscheiden vermocht.

[5] Collationes subtilissimae, collatio III ; II. Oxon. D. 25 q. unica.

[6] I. Oxon. D. 39, q. unica.

[7] Sicher hängt bei Scotus das *metaphysisch Mögliche* vom göttlichen Verstande ab wie bei Thomas (III. Oxon. D. 35) ; hier hat der Wille noch nichts zu tun (III. Oxon. D. 1 q. 3). Dagegen scheint er die Dingwesenheiten erst als eine compositio von possibilia, die vom Willen allein abhängt, aufgefaßt zu haben.

einen eminenten Einfluß ausgeübt. So sind die sieben letzten Gebote des Dekaloges dispensierbar, weil nur vom göttlichen Willen abhängig. Die zwei ersten sind absolut undispensierbar, weil sie vom göttlichen Verstande abhangen. Aber auch sie sind es nur ihrem *negativen Gehalte* nach. Vom dritten Gebote ist es zweifelhaft, ob es zur erstern oder letztern Klasse gehöre. [1] Überhaupt hängt *das Gesetz* seinem positiven Gehalte nach nur vom göttlichen Willen und nicht vom Verstande ab. [2]

Ein Zeitgenosse des Scotus, der Averroistenführer *J. Jandunus*, bemerkt zur berühmten « duplex veritas » charakteristisch : was philosophisch wahr ist und theologisch falsch, das lasse sich vor Gott sehr wohl vereinen, denn ihm wäre alles möglich. [3] Über den Voluntarismus des W. Okkam († 1349) haben wir anderswo eingehender gehandelt. [4] Die Abhängigkeit des Voluntarismus von der Leugnung der Metaphysik zeigt sich bei niemandem so evident, wie bei ihm. Nachdem er mit seinem Singularismus das *Kausalprinzip* [5] und die ganze Metaphysik ins Wanken gebracht, huldigt er einem Voluntarismus, der, wie Ritter gesagt, an Frevel grenzt. [6] Alles hängt nur vom göttlichen Willen als letzte Ursache ab, die Wesenheiten der Dinge und daher das *Mögliche* oder *Unmögliche*. [7] Daher keine *unveränderlichen Gesetze* [8], keine *an sich gute* und *schlechte* Handlungen. *Diebstahl* und *Ehebruch*, sogar der *Haß Gottes* sind nicht an sich bös. Gott kann sie befehlen und dann sind sie verdienstlich. [9] Gott kann den schuldlosen Menschen hassen und jenen nicht hassen, der sündhaft ist [10], und beide belohnen oder verdammen wie er will. [11]

Die gleiche Skepsis und den gleichen Voluntarismus bekennt der 1346 verurteilte Pariserdozent *Nicolaus von Autricuria* [12] und später der berühmte Okkamist und Kardinal *Peter d'Ailly* (1350–1420) [13],

Er sagt : « Intellectus divinus aut offert simplicia, quorum unio est contingens in re, aut si offert complexionem, offert eam sicut *neutram* et voluntas eligens unam partem sc. conjunctionem istorum pro aliquo nunc in re, facit illud *determinate esse verum* .... hoc autem existente determinate vero, *essentia est ratio intellectui divino intelligenti istud verum* ». III. Oxon. D. 28. 49.

[1] III. Oxon. D. 37.

[2] I. Ox. D. 44 q. unica ; I. D. 38 ; IV. D. 46 q. 1.

[3] De anima fol. 66 c. 1. Vgl. *De Wulf*, Hist. méd. 542.

[4] Drei Zweifler am Kausalprinzip im XIV. Jahrhundert. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, B. XXVII.

[5] Centiloquium Theol. Concl. I. [6] Geschichte d. Philos. B. 8, p. 602.

[7] I. Sent. D. 43 q. 2. [8] III. Sent. q. 13. [9] II. Sent. q. 190.

[10] IV. Sent. q. 14. [11] III. Sent. q. 5. [12] *Denifle*, Chart. II. n. 1124.

[13] Vgl. Petrus d'Aliaco, auctore *Ludovico Salembier*. Insulis 1886. Ferner : Peter von d'Ailly von Dr. *P. Tschakert*. Gotha 1877 ; *Manser*, Drei Zweifler am

den Luther hoch eingeschätzt haben soll. Gerade letzterer, mit seinem gewaltigen kirchlichen Ansehen vor und im Konzil von Konstanz, ist ein Beweis für den Rieseneinfluß des Okkamismus auf alle, selbst höchsten kirchlichen Kreise in jenen Zeiten. Mit der Betonung seines Einflusses auf den modernen Empirismus stehen wir bereits auf dem Boden der neuen Zeit.

Der moderne Voluntarismus hat also wichtige und zahlreiche Vorläufer im Mittelalter gehabt. Aber schon damals war er auch eine Gefahr für die Wissenschaft !

Thomas von Aquin.

Thomas ist weder ein Intellektualist noch ein Voluntarist im besprochenen Sinne. Er gibt Verstand und Wille, jedem das Seine. Jedem der beiden kommt, je nach verschiedenen Gesichtspunkten, ein Primat zu, dem Verstande schlechterdings, « simpliciter », dem Willen in einer besonderen Hinsicht, « secundum quid ». Doch Vorsicht ! Greifen wir der Lösung des sehr komplizierten Problems nicht überstürzend vor. Fassen wir seine Stellung ins Auge, im Gegensatze zu den beiden modernen Gegnern. So gefaßt, können wir seine Position mit drei Sätzen charakterisieren : Thomas *unterscheidet* scharf zwischen Verstand und Wille ; er *trennt die beiden aber nicht;* er befürwortet vielmehr ein *harmonisches, gegenseitig einander untergeordnetes* Zusammenarbeiten.

a) Die Unterscheidung.

Im Grunde liegt die Unterscheidung von Verstand und Wille in der Lehre des Aquinaten vom Unterschiede der Seele und der Potenzen überhaupt, die, wie oben gezeigt, in der scharfen distinctio von Akt und Potenz wurzelt. Das allgemeine Prinzip : Die Potenzen unterscheiden sich voneinander durch ihr verschiedenes Objekt und daher ihre verschiedene Tätigkeit [1], wird von Thomas scharf und logisch auf Verstand und Wille angewandt. *Gegenstand* — Objekt — des Verstandes ist das Verum — das Wahre — oder das Sein in seiner Erkennbarkeit — ens cognoscibile. Gegenstand des Willens ist das Gute oder das Sein als erstrebenswertes — ens appetibile. [2] Die reale Identität des Wahren und Guten ist kein Hindernis für die Unter-

Kausalprinzip, l. c. Derselbe : Die Geisteskrise des 14. Jahrhunderts. Rektoratsrede 1915.

[1] I. 77. 3. [2] I. 16. 3 ; I. 82. 3 ; Verit. 22. 11.

scheidung von Verstand und Wille. Denn die spezifisch verschiedenen Gesichtspunkte, unter die ein und dasselbe Objekt fällt, differenzieren die Potenzen. [1]

Ganz dem entsprechend sind die *Tätigkeiten* — actus — der beiden Fähigkeiten formell verschieden. Aktuell etwas erkennen, heißt die Form des extramentalen Objektes im Verstande selbst besitzen : « species rei intellectae in ipso consistit intellectu. » Das Ding ist nur intentionaliter im Geiste, nicht seiner Form nach, die es in der physischen Ordnung in sich selbst besitzt. Ihrer Seinsweise nach ist daher die Erkenntnisform nicht identisch mit der Dingform. Und das deshalb, weil die Seele die Dingform nach *ihrer geistigen Weise* aufnimmt : « intellectus autem comparatur ad res, secundum quod sunt per *modum* spiritualem in anima. » Das ist auch der Grund, warum Wahrheit und Irrtum formell nur im Verstande sind. Mit einem Worte : *Der Erkenntnisakt ist eminent immanent !* Ein Streben nach außen zum Dinge hin, so wie es seiner physischen Natur, d. h. Existenzweise nach in sich ist, kommt dem Erkennen als solchem gar nicht zu. Es ist ein Aufnehmen von außen, aber nicht ein Hinausstreben. [2] — Gerade das Gegenteil ist beim Wollen der Fall [3] : « actus voluntatis est quaedam inclinatio in aliquid, non autem actus intellectus. » [4]. Dem Willen ist es eigen, *zu streben*, « appetere », und zwar nach außen : « rem extra se existentem », zu den Dingen, wie sie *in sich selbst existieren :* « inclinatur ad ipsam rem prouti in se est. » [5] Daher sind das Bonum und Malum in den Dingen selbst. [6] Im Gegensatze zur Immanenz des Erkennens, bedeutet Wollen eine *Veräußerlichung*.

Thomas unterscheidet somit genau und scharf zwischen Verstand und Wille, Erkennen und Wollen. Der *Wille erkennt nicht*, ist an sich blind. [7] *Der Verstand strebt nicht :* « rationis quidem actus in *sola* cognitione consistit ». [8] Eine Reduktion des Erkennens auf den Willen oder des Wollens auf den Verstand ist bei Thomas absolut ausgeschlossen. Denn Erkennen und Wollen besagen formell sogar einen Gegensatz : *Verinnerlichung — Veräußerlichung !* Wie er auch diese Unterscheidung auf *Akt* und *Potenz* zurückgeführt, soll später gesagt werden.

[1] 11. Verit. 22. 10 ad 1.
[2] Vgl. I. 82. 3 ; I-II. 9. 1 ; Verit. 22. 11 u. 12.
[3] Dieselben Quellen und I. 78. 1 ad 3.
[4] Verit. 22. 12.
[5] I. 82. 3 ; Verit. 22. 12 ; I. 78. 1 ad 3.
[6] I. 82. 3.
[7] I-II. 27. 2 ; I. 80. 2 ; I. 82. 4 ad 3 ; III. C. G. 26.
[8] Verit. 24. 6.

b) Nicht Trennung.

Unterscheidung und *Trennung* sind nicht dasselbe. Die letztere schließt allerdings die erstere ein. Aber die Unterscheidung bedeutet nicht notwendig eine Trennung des Unterschiedenen. Und da Verstand und Wille zwei zwar verschiedene Fähigkeiten sind, die aber ein und derselben Seele angehören, wäre eine Trennung der beiden ein wirklicher Widersinn. Überhaupt wird man das Verhältnis von Verstand und Wille, Erkennen und Wollen nicht richtig fassen, es sei denn, daß man sie unterscheidet und die Unterschiedenen in der Einheit ein und derselben Seele ins Auge faßt!

Das tat Thomas. Verstand und Wille, Erkennen und Wollen sind wesentlich verschieden. Aber die wahrhaft menschliche Tätigkeit ist nur die Frucht beider, indem jede der beiden Fähigkeiten in der ihrem Wesen entsprechenden Kausalordnung zur menschlichen Tätigkeit mitwirkt. Sie sind sich gegenseitig Mitursachen: «sunt causae ad invicem»! Wir sprechen hier noch nicht genauer über das kausale Wechselverhältnis der beiden in ihrer Unter- und Überordnung beim Zusammenwirken. Aber wie scharf Thomas die *Tatsache* dieses Zusammenarbeitens betont, das sei in einigen Hauptzügen hervorgehoben.

Überall, in Gott und den Menschen beweist Thomas die Existenz des Willens aus dem Dasein des Verstandes und Erkennens.[1] Im Menschen sind deshalb zwei verschiedene Strebevermögen, weil er eine doppelte Erkenntnisart besitzt.[2] Der Verstand, — wie übrigens alle andern Potenzen der Seele — ist nur tätig, insofern der Wille ihn aus der Potenz in den Akt überführt — *motus quoad exercitium.*[3] Anderseits will der Wille nichts Bestimmtes, es sei denn vorher erkannt.[4] Denn gar nichts ist erstrebenswert für den Willen, außer insofern es als solches erkannt wurde: «appetibile non movet appetitum, nisi inquantum est apprehensum.»[5] *Wir können überhaupt nichts wollen, ehe wir es erkannt haben:* «nam velle *non possumus,* quod non intelligimus».[6] So muß der Verstand gleichsam wie ein Fackelträger dem Willen vorausleuchten inbezug auf das, *was* er wollen soll und kann — *motus specificationis.*[7] Selbst die eigentlichen Willenstugenden — virtutes morales — sind es nur, insofern sie auf die recta ratio eingestellt sind.[8] Zur Tugend

[1] I. 19. 1; I. 80. 1; I. C. G. 72. [2] I. 80. 2.
[3] I-II. 9. 1; I. 82. 4; Verit. 22. 12. III. C. G. 26.
[4] «Omnem enim voluntatis motum necesse est, quod praecedat *apprehensio.*» I. 82. 4 ad 3. [5] I. 80. 2 ad 1. [6] III. C. G. 26.
[7] I-II. 9. 1; I. 82. 4. Verit. 22. 12. [8] I-II. 58. 4.

genügt überhaupt weder das richtige Wissen allein, wie Sokrates behauptete [1], noch der Wille allein, sondern die richtige Disposition des Verstandes und Willens. [2] Weil der Verstand das ens universale zu seinem eigentümlichen Gegenstand hat, ist das erkannte bonum universale Formalobjekt des Willens. [3] Wie eng Thomas Verstand und Wille miteinander verband, zeigt vor allem seine Auffassung von der *Freiheit* und ihrer Ausübung. Nach Duns Scotus ist der Mensch vernünftig, weil er frei ist. Nach Thomas ist er frei, weil er vernünftig ist. [4] Zwar liegt die Wahlfreiheit formell im Willen [5], der vermöge seiner geistigen unendlichen Spannkraft nur das Gute an sich notwendig will, alle andern Güter aber frei wählen kann. [6] Aber die Wurzel der Freiheit liegt im Verstande: « Totius libertatis radix est in ratione constituta. » [7] Und das, weil nur der Verstand dem Willen die verschiedenen Objekte präsentiert. Wieder im Gegensatze zu Duns Scotus ist die *freie Handlung* nach Thomas, wie noch eingehender gezeigt werden soll, nur die Frucht von Verstand und Wille. Daher sein berühmter Satz: « Liberum arbitrium dicitur esse facultas voluntatis et rationis. » [8] Kurz und gut: *nach dem Aquinaten gibt es gar keine wahrhaft menschliche Tätigkeit, die kausal nicht von Verstand und Wille, Erkennen und Wollen ausgeht.* Wer die Quellen, aus denen wir hier geschöpft, näher untersucht, wird auch leicht erkennen, daß er dieses verschiedenartige Zusammenwirken beider stets auf die Lehre von *Akt* und *Potenz* zurückführt.

c) Harmonie.

Wie hat nun Thomas Verstand und Wille, Erkennen und Wollen, bei Wahrung ihres Unterschiedes, in ihrem gegenseitigen Zusammenwirken harmonisch geeinigt? Hier liegt die Schwierigkeit! Zwar schützt der reale Unterschied beider vor einer Vergewaltigung des einen durch das andere. Das ist wahr und wichtig, ja grundlegend. Aber gerade diese Unterscheidung scheint das harmonische Zusammensein und Zusammenarbeiten zu erschweren und zu gefährden. Jedenfalls gibt es Harmonie unter real Verschiedenem nur durch *Unter- und*

[1] I-II. 58. 2.

[2] « Ad hoc, quod homo bene agat, requiritur, quod non solum *ratio* sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis, sed etiam quod *vis appetitiva* sit bene disposita per habitum virtutis moralis. » Ibid. [3] I. 59. 1.

[4] « Pro tanto necesse est, quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso, quod rationalis est. » I. 83. 1. [5] I. 83. 3. u 4. [6] I-II. 10. 2.

[7] Verit. 24. 2; I-II. 17. 1 ad 2.

[8] I. 83. 2 ad 2; Verit. 24. 6 ad 1. Ib. 24. 1.

Überordnung ! Das gibt aber dem einen über das andere einen Primat. Dieser scheint dann das andere zu gefährden inbezug auf seine Würde und Selbständigkeit. Eine organische Harmonie ist da nur möglich, wenn Verstand und Wille je nach ihrer *eigenen Natur und Eigentümlichkeit* auf ihrem Gebiete auch ihren eigenen Primat besitzen. Dann hat jedes das Seine. Dann herrschen Verstand und Wille auf ihrem *eigenen* Gebiete und gehorchen auf dem des andern.

So hat Thomas das Problem gelöst. Er gibt dem Verstand einen Primat. Und der rettet die *Wissenschaft.* Er gibt dem Willen einen Primat. Und der rettet die *Freiheit.* Aber es liegt keine Willkür in dieser Rollenverteilung, denn Verstand und Wille erhalten den ihrem *inneren Wesen* entsprechenden Vorrang. Die thomistische Lösung der Frage ist eine eminent *metaphysische.*

α) *Der Primat des Verstandes.*

Der tief metaphysische Charakter dieser Problemlösung springt aus dem Folgenden sofort in die Augen. Die Frage über den Vorrang des Verstandes und Willens stellen, ist für Thomas identisch mit der andern Frage : wer ist dem *Wesen* nach vornehmer, der Verstand oder der Wille ? Und da nun jede Potenz das, was sie ist, von ihrem Objekte und ihrer Tätigkeit hat [1], so hängt der *Wesensvorrang* vom Objekte in der Tätigkeit ab. [2]

a) Dem *Objekte* nach ist aber der Verstand unbedingt vornehmer als der Wille. Denn Gegenstand des Verstandes ist das Wahre — Verum — Gegenstand des Willens das erkannte Gute — Bonum apprehensum. Nun aber ist das Gute nur gut, insofern es wahr ist. Also liegt der Grund des Gutseins im Wahren. Also setzt das Willensobjekt *entitativ* das Verstandesobjekt voraus und ist das, was es ist, durch *das Wahre.* Folglich ist das Wahre, das Gegenstand des Verstandes ist, grundlegender, « simplicius » und der Seinsordnung nach vollkommener : « prius simpliciter et secundum naturae ordinem perfectius ». [3] Es verhält sich zum Guten wie das *Aktuelle* zum *Potenziellen.* Der Seinsordnung folgt die Tätigkeitsordnung. Das bonum ist nur Objekt des Willens, insofern es *erkannt* ist — bonum apprehensum. Erkannt und dem Willen vorgestellt wird es aber vom

[1] I. 77. 3.
[2] Vgl. über das Folgende : I. 80. 2 ; I. 82. 3 ; Verit. 22. 11 u. 12.
[3] I. 82. 3 ad 2.

Verstande. Somit gibt er dem Willen sein Objekt, das als Aktuelles ihn aus der Potenz in den Akt überführt — *Potenz, Akt!* [1]

b) Das ganz gleiche Resultat ergibt sich, wenn wir Verstand und Wille ihrer *Tätigkeit* nach gegenüberstellen. Worin besteht das innere *Wesen des Erkennens* und des *Wollens?* Davon war oben schon die Rede. Aber eine besondere Bemerkung ist hier noch am Platze. Wenn Thomas vom innern Wesen des Erkennens spricht, so redet er nicht von ihrem Ursprung oder Werden oder ihren Arten, in Gott, oder Engel, oder Mensch, oder Tier. Nein! Da frägt er: *was ist das Erkennen überhaupt, in sich* und daher, wie er immer betont, insofern es *aktuell* vorhanden ist? Das aber ist der *aktuelle Selbstbesitz der Form des Erkannten* im Erkennenden, die *Immanenz.* [2] Dagegen ist das Wollen seinem Wesen nach ein Hinausstreben zu etwas, was *nicht im Willen ist,* zu einer im *äußern Dinge selbst* vorhandenen Form. Nun ist es aber offenbar vollkommener, die Form und Würde eines andern Dinges in *sich selbst zu besitzen,* als das Ding erst nach außen zu suchen. Also ist die Erkenntnis ihrem Wesen nach vollkommener, weil aktueller als das Wollen. [3] — *An sich,* « simpliciter » [4] oder *wesentlich,* « penes essentialia » [5] und daher der innern *Naturordnung* nach ist das Verum vor dem Guten, das Erkennen vor dem Wollen, d. h. der Verstand besitzt den Primat über den Willen, weil: das Gute in der Wahrheit den *Grund seines Gutseins* hat und nur Objekt des Willens ist, insofern es von dem Verstande *erkannt* ist; weil Erkennen *größere Immanenz* bedeutet als Wollen. Völlig die gleiche Lehre trägt Thomas auch da vor, wo er den allgemeinen Grundsatz aufstellt: *die* Strebevermögen folgen, im Gegensatze zum Naturtrieb — appetitus naturalis —, immer den erworbenen *Erkenntnisformen.* [6]

Diesen großartigen Gedanken von dem Primate des Wahren,

[1] « Illud quod est prius *simpliciter* et secundum *naturae ordinem,* est perfectius: sic enim actus est prior potentia. Et hoc modo intellectus est prior voluntate sicut *motivum mobili* et *activum passivo:* bonum enim intellectum movet voluntatem. » I. 82. 3 ad 2; dasselbe I. 80. 2.

[2] « Actio intellectus consistit in hoc, quod ratio rei intellectae *est in intelligente.* » I. 82. 3; Verit. 22. 11.

[3] « Perfectio autem et dignitas intellectus in hoc consistit, quod species rei intellectae in ipso consistit intellectu, cum secundum hoc intelligat *actu,* in quo ejus *dignitas tota* consideratur. Nobilitas autem voluntatis et actus ejus consistit ex hoc, quod anima ordinatur ad rem aliquam nobilem secundum esse, quod res illa habet in seipsa. Perfectius autem est, *simpliciter* et *absolute* loquendo, *habere in se nobilitatem alterius rei,* quam ad rem nobilem comparari *extra se existentem.* » Verit. 22. 11.

[4] I. 82. 3. [5] Verit. 22. 11. [6] I. 81. 1.

des Verstandes und Erkennens über das Gute, den Willen und das Wollen hat Thomas mit eiserner Logik auf Gott, Weltall und Mensch angewandt. Die processio des Heiligen Geistes durch Liebe aus Vater und Sohn folgt « ordine naturae » erst der processio des Sohnes aus dem Vater durch *Erkennen.* [1] In Gott [2] und dem Menschen [3] ist die *Glückseligkeit* wesentlich erst ein Akt des Verstandes und nicht des Willens, weil die Erkenntnis die vornehmste Tätigkeit ist, die den Besitz des Glückes begründet. Höchstes Ziel des *Weltalls* ist die Wahrheit. [4] Der Verstand ist es, der den menschlichen Willen zu dem ihm eigentümlichen Objekte, zum *Gute an sich* bewegt und über ihn hier den Primat ausübt. Denn der Wille will und erstrebt sein Ziel nur, insofern es *erkannt* dem Willen vorgestellt wird. Damit ist der Verstand die erste Ursache aller *Zielstrebigkeit* des Willens, von der im Grunde alle weitern Bestrebungen abhangen. [5] Weitere Beweise für die konsequente Durchführung der gleichen These werden wir sofort noch hinzufügen. Aber etwas eminent Wichtigeres sei vorher noch betont.

Mit seinem Primat des Wahren und des Verstandes über das Gute und den Willen hat Thomas ein Prinzip aufgestellt, das von ungeheurer Tragweite für die **Wissenschaft** ist. Weil der Wille selbst nicht erkennt, wohl aber von der Erkenntnis geleitet werden muß, *hat er formell auf dem Gebiete der Wissenschaft nichts zu tun.* Dieser Satz mag kühn erscheinen. Aber nur jenen, welche die Wissenschaft bald mit den Meinungen, bald mit dem Wissenschaftsbetriebe, bald wieder mit der praktischen Anwendung derselben verwechseln.

Für die *Metaphysik* ist der Satz leicht nachweisbar. Ihr ganzer Aufbau ist nach Thomas antivoluntaristisch. Überall geht das Wissen dem Wollen voraus. Allem Schaffen des göttlichen Willens geht das göttliche Wissen als Ursache voraus [6], das in ewiger Weisheit die Dinge den göttlichen Ideen als Urbilder nachgebildet hat. [7] Nicht der göttliche Wille oder seine Allmacht, wie Okkam und die spätern Voluntaristen behaupteten, sind das *letzte Prinzip der Dingwesenheiten.* Dann wären sie veränderlich und mit ihnen das gesamte menschliche Wissen. Die in sich unveränderlichen Dingwesenheiten haben ihren letzten Grund in den göttlichen Ideen und der göttlichen Natur. [8] Diese sind ebenfalls der letzte Grund des innerlich *Möglichen* und *Unmöglichen* [9], und der

[1] I. 27. 3 ; I. 42. 3. [2] I. 26. 2.
[3] I-II. 3. 4 ; III. C. G. 25–63, besonders c. 26. [4] I. C. G. 1.
[5] I. 82. 3 ad 1 ; I. 82. 4 ad 1 ; Verit. 22. 12 ; III. C. G. 26. [6] I. 14. 8.
[7] I. 44. 3. [8] I. 14. 12 ; I. C. G. 54. [9] Pot. 1. 3.

an sich guten und *an sich schlechten* Handlungen, die Gott selbst nicht ändern kann.[1] Das Tätigsein vorausgesetzt, erfaßt der Mensch die Wahrheit ohne Zutun des Willens. So erkennen die *Sinne* ihren eigentümlichen Gegenstand notwendig und sind an sich wahrhaftig.[2] So erkennt der *Verstand* in seiner einfachen Auffassung ohne Irrtum die in sich unveränderlichen Dingwesenheiten, weil sie sein eigentümliches Objekt sind. Irren kann er in der Verbindung derselben im Urteile.[3] Die innere unleugbare Notwendigkeit der *ersten Prinzipien* ist unmittelbar evident.[4] Aus ihnen vermag unser Geist stichhaltige *Schlüsse* zu ziehen, kraft der mittelbaren Evidenz.[5] — Überall ist nur die *sachliche Evidenz* leitend und führend und nur insoweit sie uns zur Erkenntnis innerlich notwendiger Kausalverhältnisse der Dinge, die ihren letzten Grund im göttlichen Wissen und Sein haben, führt, ist Wissenschaft vorhanden.

Wie gewaltig dieser thomistische Intellektualismus in die *Ethik* und Rechtswissenschaften hineingreift, ist bekannt. Jedes *Gesetz*[6], von dem ewig *göttlichen*[7] herab bis zu den *Naturgesetzen*[8], bis zu den *positiv-menschlichen* Gesetzen[9], ist seinem innersten Wesen nach eine *Norm des Verstandes*, zu der der Wille des Gesetzgebers erst sanktionierend hinzutritt. Wieder ist das innere Wesen der *Tugend* in der göttlichen Weisheit verankert[10] und das gesamte *Tugendleben* wird gemessen durch die recta ratio.[11] Die ratio als *Gewissen* ist die unmittelbare Leiterin jedes sittlichen Handelns.[12] Gewiß, tugendhaft sein heißt *gut leben* und ist nicht bloßes Wissen, wie Sokrates falsch behauptete.[13] Aber die *Theorie* über die Sittlichkeit und Ordnung ist *nur Wissenschaft*, die als solche, ohne Einfluß des Willens, aus den höchsten, an sich evidenten, in dem göttlichen Wissen und Wesen verankerten Moralprinzipien[14] über die sittliche Güte und Schlechtigkeit der menschlichen Handlungen allgemeine Schlüsse zieht und zwar kraft der innern Evidenz.[15] Das ist *Moralwissenschaft*, in der wieder der Verstand Leuchtträger ist, weil sie bei Thomas eminent *metaphysisch* ist.[16]

[1] I-II. 18. 5; 19. 5; 73. 2. [2] I. 85. 6; Verit. 1. 11. [3] I. 85. 6.
[4] Das. u. II-II. 1. 4; Verit. 14. 1. [5] Das. [6] I-II. 90. 1 u. 2.
[7] I-II. 93. 1. [8] I-II. 94. 1. [9] I-II. 95. 2.
[10] « Dicere autem, quod ex simplici voluntate dependeat justitia, est dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem *sapientiae*, quod est blasphemum. » Verit. 23. 6.; I-II. 64. 1.
[11] I-II. 57. 1 u. 5. [12] I-II. 19. 5.
[13] I-II. 57. 1 u. 2; 58. 2. [14] I-II. 94. 2; 58. 5. [15] Ibid.
[16] Zwei Dinge sind oft verwechselt worden: *Moralgewißheit* und *moralische Gewißheit*. Die erstere ist eine *wissenschaftliche*, wie jede Sicherheit auf dem Boden

So ist es auch mit den andern Wissenschaften, insofern sie nach Thomas überhaupt *Wissenschaften* sind. Das gilt auch von der *Physik*, wo der englische Lehrer sehr genau unterscheidet zwischen *Kausalgesetzen*, d. h. den metaphysischen und den rein *physikalischen*, die sich aus der bloßen tatsächlichen Konstellation der vom göttlichen Willen hervorgebrachten Weltordnung ergeben. [1] Letztere sind bloße Sukzessionsgesetze, die nicht streng wissenschaftlich, weil nicht innerlich notwendig, sind. Doch auch hier und selbst bei den bloßen *Hypothesen* ist nur die Evidenz des Erkennens wissenschaftlich leitendes Kriterium!

Ein ganz kurzes Wort über die *sacra Theologia*. Auch sie macht, als *Wissenschaft*, von dem Gesagten keine Ausnahme. Allerdings sind ihre Prinzipien, die geoffenbarten Glaubensartikel, nicht in sich evident. [2] Sie werden sogar auf Grund des von der Gnade bewegten Willens angenommen. [3] Aber die innere Evidenznotwendigkeit wird hier reichlich ersetzt durch die Wahrhaftigkeit der offenbarenden *prima Veritas* [4], die kraft ihres actus purus innerlichst notwendig wahrhaftig ist. Und wenn die Theologie aus diesen sichersten Prinzipien als Wissenschaft Schlüsse zieht, so unterliegen dieselben als wissenschaftliche Konklusionen den gleichen Gesetzen der vom Willen unabhängigen *Vernunftevidenz*, wie die philosophischen Disziplinen. [5]

Übrigens nur noch eine Frage. Hat Thomas je auf *wissenschaftlichem Gebiete*, d. h. in der Erkenntnis allgemein gültiger Normen, dem Willen eine Motio auf den Verstand quoad *specificationem*, inbezug auf *das, was* erkannt wird, zugestanden? Nie, weder in der spekulativen noch praktischen, natürlichen, noch übernatürlichen Ordnung. [6] Überall ist nur die *sachliche Evidenz* Motiv der Verstandeszustimmung zu den Wahrheiten, die allgemeinen, d. h. wissenschaftlichen Charakter haben. Der Wille vermag wohl auf das Erkennen dieser *singulären* Handlung, wie sie *hic et nunc* sich vollzieht, einen Einfluß auszuüben. Warum, werden wir noch sehen. Aber nie auf die Verstandeszustimmung zu abstrakten Erkenntnissen. [7] Sein Einfluß ist da in der Ordnung des *einzelnen konkreten sittlichen Handelns*, aber nicht in der Ordnung der *Theorie*, der *Wissenschaft* über das einzelne sittliche Handeln.

der eigentlichen Wissenschaft; die letztere ist nie eine wissenschaftliche und tritt uns auf den verschiedensten Gebieten entgegen. I-II. 96. 1 ad 3.

[1] II. Sent. D. 20. q. 2 a. 1 ad 1.

[2] I. 1. 7; II-II. 1. 4 u. 5. [3] II-II. 2. 9. [4] II-II. 1. 3; I. 1. 5.

[5] I. 1. 8. [6] I. 82. 4; Verit. 22. 12.

[7] I. 82. 4 ad 1.

Damit vindiziert sich, bei Thomas, der *Verstand den Primat über den Willen auf der ganzen Linie des wissenschaftlichen Erkennens!* Damit hat Thomas den *Voluntarismus* geschlagen!

β) *Der Primat des Willens.*

Es gibt bei Thomas tatsächlich auch einen Primat des Willens. Und merkwürdig! Er ist von dem Primate des Verstandes wesentlich verschieden. Und doch geht er gerade aus ihm hervor! Das zeigt am besten wie natürlich, innerlich organisch Thomas beide miteinander verbunden hat.

Verschieden ist dieser Primat von jenem des Verstandes, denn dieser ist *wesentlich*, weil im Wesen der beiden Potenzen begründet. Der Primat des Willens dagegen ist *relativ*, « secundum quid »[1], weil nach einer besondern Beziehung die dem Willen eigentümliche Tätigkeit jene des Verstandes überragen kann. Das aber, was dem Wollen als Wollen zukommt, ist die *Bewegung*, das *Erstreben* « appetere », das *Tätigsein* « agere », sich und andere zur Bewegung anzutreiben. Der Wille ist, wie jedes Strebevermögen, eminent *Triebkraft*.

Daraus ergibt sich gleich ein *erster Primat* des Willens. Auf Erden ist unser Erkennen nur eine abstraktive Innenaufnahme fremder Dingformen. Erstrebt nun der Wille äußere Güter, die, wie z. B. Gott, in *sich selbst* eine vornehmere Existenzweise haben als in unserm Denken, dann überragt die Willenstätigkeit das Erkennen. So steht die Liebe Gottes auf Erden weit höher als die bloße Erkenntnis Gottes.[2]

Ein zweiter Primat ist dem Willen noch viel eigentümlicher. Nennen wir ihn **Tätigkeitsprimat** — quoad exercitium.[3] Die Wechselbeziehungen von Verstand und Wille in ein und derselben Seele sind wunderbar. Der Verstand erkennt die Seele, den Willen, das Wollen und sein Objekt und sich selber. Der Wille will den Verstand, das Erkennen und sein Objekt, das Wahre. Warum das letztere? Darum! Sein Objekt oder Ziel, das er notwendig anstrebt, ist das *Allgemeingut*, das bonum in communi. Also will er auch das Wohl des *ganzen Menschen*. Also auch das Wohl jeder einzelnen Potenz im Menschen, das ja in jenem Allgemeingut enthalten ist als ein Teilgut — bonum particulare. Das Wohl und Glück der einzelnen Vermögen liegt aber in erster Linie darin, daß sie überhaupt *tätig* seien, d. h. von der bloßen

[1] Verit. 22. 11.
[2] I. 82. 3; Verit. 22. 11. [3] I-II. 9. 1; ib. 17. 6.

Potenzialität in den Akt überführt werden, denn dazu sind sie als Potenzen hingeordnet. Das ist nun präzis die Aufgabe des Willens, nicht bloß deshalb, weil er das Wohl aller Potenzen zum Ziele hat, sondern auch, weil er seiner Natur nach: *Triebkraft, Beweger, causa agens, efficiens,* mit einem Worte: *Tätigkeitsprinzip* ist. [1] Er bewegt also alle Potenzen zur Tätigkeit und daher auch den Verstand. In dieser Hinsicht steht er höher als der Verstand, weil er zu ihm steht wie movens zum mobile — *Akt* und *Potenz.* Er besitzt den Primat. [2]

Die Tragweite dieses Willensprimates und seines indirekten Einflusses auf das menschliche Wissen erfassen nur jene, die überdenken, welche Riesenenergie, welche Opfer, Enttäuschungen und Entsagungen der Erwerb und wechselvolle Betrieb der Wissenschaft fordern!

Eine noch viel hervorragendere Bedeutung als der vorige besitzt ein anderer Willensprimat. Nennen wir diesen kurzerhand **Freiheitsprimat.** Im Prinzip steht er auf dem gleichen Boden wie der obige. Er ist ein Tätigkeitsprimat, aber eine besondere Art, die viel einschneidender in das praktische Erkenntnisgebiet hineingreift als der motus quoad exercitium im allgemeinen. [3] Wir sagten: in das *praktische Erkenntnisgebiet.* Wie ist das gemeint? Eine ganz klare Abklärung scheint hier, den Wirrwarr der Ideen ins Auge gefaßt, nicht unnötig zu sein. Man kann den Willen einem dreifachen Verstandesurteil gegenüberstellen [4]:

1. dem rein *spekulativen* Urteile, «judicium speculativum». Da urteilt der Verstand, ohne jede Beziehung zur Tätigkeit, *ob etwas in sich wahr oder falsch sei.* Hier handelt es sich nur um Wissen und Wissenschaft. Da spielt der Wille — die Bewegung quoad exercitium vorausgesetzt — gar keine Rolle. Geleitet von der Evidenz, ist der Verstand unabhängig vom Willen;

2. dem *spekulativ-praktischen* Urteile gegenüber. Hier urteilt der Verstand, was ist der *Sache nach gut* und *schlecht* und daher zu tun und zu lassen, *an sich* und *überall* und *für alle* — conformitas ad rem! Hier ist die Beziehung zur Tätigkeit da, aber nur im allgemeinen. Hierüber handeln die moral- und rechts- und sozialpolitischen Wissenschaften. Auch da hat der Wille, weil es sich um *allgemeingültige* Schlüsse, d. h.

[1] «Inclinatio ad actum proprie convenit appetitivae virtuti.» I-II. 58. 1.

[2] I. 82. 4; I-II. 9. 1; Verit. 22. 12; III. C. G. 26.

[3] Das hat Thomas in Verit. 22. 11 ad 2 mit folgenden Worten ausgezeichnet dargetan: «Dicendum, quod *libertas* voluntatis non ostendit eam esse nobiliorem simpliciter, sed nobiliorem *in movendo.*»

[4] Vgl. *Garrigou-Lagrange,* Intellectualisme et Liberté, p. 46.

um Wissenschaft handelt, nichts zu tun, außer den Verstand zur Tätigkeit überzuführen ;

3. dem *rein praktischen* Urteile gegenüber. Hier urteilt der Verstand zuhanden des Willens, was in *diesem konkreten Einzelfall,* unter *diesen Umständen,* in *dieser Stimmung* und *Lage* zu tun sei. Mit andern Worten, was dem Willen hic et nunc zusage, ihm gut und nützlich sei, « conformitas ad appetitum », das wird hier beurteilt. Da in ein und demselben Menschen nichts so verschieden und wechselvoll ist, wie das konkret-praktische Handeln, leuchtet es ein, daß dieses Urteil *mit Wissenschaft* nichts zu tun hat. Auf dieses praktische Urteil des Verstandes bezieht sich der Freiheitsprimat des Willens, wie wir gleich sehen werden.

Wegleitend, als Voraussetzungen zur Lösung unseres Problems, sind folgende Sätze, die wir fast mit lapidarer Kürze nur anführen : Weil nur das Wahre an sich — universale verum — eigentümliches Objekt des geistigen Verstandes, ist nur das Gute an sich — bonum *universale* — das eigentümliche Objekt des Willens. [1] *Das einzig* erstrebt der Wille *notwendig,* weil allein seine unendliche Potenzialität erfüllend. [2] Doch will er es nur, insofern es vom Verstand *erkannt,* ihm vorgestellt wird. [3] — Primat des Verstandes ! Alle andern Güter sind für den Willen nur *Teilgüter* — bona particularia — die ihn aus sich nicht notwendig determinieren — *Indifferentia objectiva* — so daß er sie seinerseits wählen und nicht wählen — *Indifferentia subjectiva* [4] — ihnen gegenüber handeln und nicht handeln — libertas exercitii — so oder anders handeln kann — *libertas specificationis.* [5] Damit haben wir die *Wahlfreiheit* — liberum arbitrium — die noch keine freie Tat setzt, aber für diese vorausgesetzt wird. [6]

Wie entseht die *freie Tat ?* Durch die *Wahl* — electio — des einen von mehreren Teilgütern von Seite des Willens. [7] Aber wie ? Nicht ohne *Wahlmotiv,* sonst wäre die Handlung nicht vernünftig. [8] Also bedarf die Wahl ein *Verstandesurteil* — judicium practicum. [9] Wie kann aber der Verstand dem Willen ein bestimmtes Gut bevorzugend vorschlagen, da er weiß, daß nur das Gute in sich ihn notwendig bewegt, die Teilgüter aber eine bloß *kontingente* Beziehung zu jenem besitzen ?

[1] I-II. 2. 8 ; I-II. 10. 1 ; 105. 4. [2] I-II. 10. 2 ; I-II. 5. 8.
[3] I. 82. 3 ad 2 ; III. C. G. 26. [4] I. 82. 2 ; Verit. 22. 9.
[5] I-II. q. 1 ; 10. 2 ; 13. 6.
[6] Vgl. I. 83 ganze quaestio ; Verit. die ganze quaestio 24.
[7] I-II. 13. 1. [8] Ibid. [9] Ibid.

Das kann er aus sich allein nicht. [1] Aber da der Verstand dem bonum particulare indifferent gegenübersteht, liegt es in der Macht des Willens, den Verstand auch *quoad specificationem* zu bewegen, damit er ihm ein Gut aufsuche und vorschlage, das ihm hic et nunc am meisten zusagt. [2] Damit liegt das praktische Urteil des Verstandes selbst in der Macht des Willens : « Liberum arbitrium est potentia, qua homo libere judicare potest. » [3] Das *Urteil selbst wird frei*, und der Wille kann den Verstand veranlassen, immer wieder Neues aufzusuchen und vorzuschlagen, bis ihm etwas zusagt. Wählt er aber faktisch etwas Vorgeschlagenes, so ist diese Wahl des Willens gleichzeitig die Frucht *zweier Ursachen :* des Verstandes als *causa formalis*, da er dem Willen das ihm zusagende Gut aufgezeigt hat — motus quoad specificationem ; des Willens als *causa agens* — Wirkursache — indem er den Verstand nicht bloß zur *Tätigkeit*, sondern auch zu *dieser* Tätigkeit anregte, also ihn quoad exercitium und specificationem bewegte. [4] Hierin besteht in der freien Handlung der erhabene Primat des Willens über den Verstand !

Die ganze *gewaltige Macht* dieses Willensprimates kommt uns nur dann richtig zum Bewußtsein, wenn wir bedenken, daß der Verstand hier nicht mehr nach der Natur des vorgeschlagenen Gutes urteilt « secundum *conformitatem ad rem* » — wie in der Wissenschaft, sondern nach dem augenblicklichen *Gefallen des Willens* — « secundum conformitatem ad appetitum ». [5] Ist der Wille gut eingestellt, so wird er meist sittlich gute Wahlen treffen. Wenn schlecht, schlechte ! [6] Zwar vermögen weder körperliche Dispositionen, Naturell, Temperament noch Leidenschaften auf einen normalen Menschen an sich einen *zwingenden* Einfluß auszuüben, weil sie dem Willen mittelst des urteilenden Verstandes immer nur Teilgüter nahelegen, über die er kraft seiner geistigen Natur und potenziell unendlichen Spannkraft zu herrschen vermag. [7] Aber daß sie, je nachdem sie richtig oder nicht richtig geleitet, für die Bildung der *Willensrichtung*, die wieder das freie Wählen beeinflußt, große Bedeutung haben, unterliegt keinem Zweifel. Größer noch ist der Einfluß der bereits erworbenen *Habitus*. Als im Willen tief eingewurzelte Anlage, kann das *Laster* zur Quelle

[1] I-II. 13. 6 ad 2 ; ib. 10. 2. I. 83. 1. [2] Verit. 24. 1.

[3] Verit. 24. 6 ; « Liberum arbitrium dicitur quasi liberum judicium. » I. 83. 3 ; « (Homo) non solum est causa suiipsius in movendo, sed in judicando et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi judicii de agendo vel non agendo. » Verit. 24. 1.

[4] I-II. 17. 6 ; 57. 4 u. 5. Malo. 6. 1 ad 15. [5] I-II. 57. 5 ad 3.

[6] I-II. 57. 5. [7] I. 83. 1 ad 1.

unzähliger sittlich schlechter praktischer Urteile [1], zuweilen sogar fast wie zu einer *zweiten Natur* werden, weswegen der tierische Mensch, wie schon Paulus gesagt, kaum mehr imstande ist, zu Höherem sich emporzuschwingen. [2] Dasselbe gilt, im entgegengesetzten Sinne, von der *Tugend.* Sie vermittelt ebensosehr den ungetrübten Einfluß der spekulativen Ordnung, des Wahren und Guten an sich, als sie selber, weil sie eine feste Anlage zum guten Handeln ist, zu richtigen, praktischen Urteilen führt. [3] Bezeichnend sagt Thomas: was Keuschheit ist, sagt uns die Wissenschaft, wie keusch zu leben ist, das weiß am besten der Keusche. [4]

Im Anschlusse an das Gesagte sollten wir noch von einem **übernatürlichen** Willensprimat *reden,* den wir aber nur erwähnen. Auch der Glaube ist eine freie Willenstat. Denn im Glaubensakt muß, da die Glaubenswahrheit nicht innerlich evident ist, der von der Gnade bewegte Wille den Verstand ebenfalls quoad specificationem bewegen. [5] Und da auf dem Glauben das ganze übernatürliche Leben der Hoffnung, Liebe und aller Gnadengeschenke ruht, führt hier der Wille auf der ganzen Linie das Szepter. [6] Im Jenseits freilich, wo der Glaube zum Schauen, die Hoffnung erfüllt wird und die Liebe dem schauenden Erkenntnisbesitz des Glückes folgt, tritt der Verstand wieder in seine angestammten Hoheitsrechte ein.

So haben wir bei Thomas sowohl einen Primat des Verstandes als auch des Willens. Und beide sind seinem System organisch eingegliedert. In der *Wesensordnung* und daher der *abstraktiven* Erkenntnisordnung, die die Wissenschaft bedingt, ist überall das Wahre und das Erkennen obenan. Denn es begründet erst das Gute und Wollen. Die Macht und die Größe des Guten und des Wollens liegt in der *Tätigkeitsordnung,* in der *Triebkraft* des Willens, der zwar nie selbst erkennt und daher immer geführt werden muß, der aber alle Mächte des Menschen, auch den Verstand, auf Erden zum Ziele treibt und daher im konkret praktischen Handeln sogar das praktische Urteil des Verstandes beherrscht, um die Wahlfreiheit zur freien Tat überzuführen.

Aufgebaut ist auch die Harmonie von Denken und Wollen bei Thomas auf der Lehre von **Akt** und **Potenz.** Das ließe sich aus den

[1] Malo 3. 9 ad 7. [2] II-II. 46. 2.
[3] I-II. 56. 3; 57. 5; II-II. 60. 1.
[4] II-II. 45. 2. [5] Verit. 14. 1.
[6] III. C. G. 40; II-II. 2. 1 ad 3; Verit. 14. 3 ad 10.

Quellen bis ins Kleinste hinein nachweisen. Es genüge, hier nur weniges zu wiederholen. Wissen und Wollen treten uns vorerst in ihrer *Unterscheidung* als Aktuelles und Potenzielles entgegen. Als solches ergänzen sie sich im Menschen gegenseitig und dürfen daher *nicht getrennt* werden. Allda, wo das Wissen den Primat führt, tritt es dem Wollen als das *Aktuierende* gegenüber: movens-mobile in ordine specificationis. Die ganze thomistische Theorie von der *Wahlfreiheit* wurzelt in der Potenzialität der Teilgüter in ihrem Verhältnis zum bonum commune, das allein den Willen zu aktualisieren vermag. Hierin liegt dann wieder der Grund, warum der Verstand aus sich allein nicht imstande ist, dem Willen ein bestimmtes Teilgut als Wahlgut vorzuschlagen. Indem der Wille das praktische Urteil des Verstandes vollendet, wird er, als Aktuierender, Herr und Meister über das Urteil des Verstandes und damit der Wahl und damit der freien Tätigkeit.

So kommen im Thomismus Verstand und Wille nur auf Grund von Akt und Potenz zu ihrem Rechte und sind, je nach verschiedenen, in ihrer eigentümlichen Natur begründeten Gesichtspunkten, einander organisch und daher harmonisch *über-* und *unter*geordnet.

(Fortsetzung folgt.)