

Duß und Unlust, Erkennen und Wollen eine Illusion; denn kann im erstern Falle das so klare Bewußtsein trügen, dann fehlt die Gewißheit, ob es nicht in allen Fällen täuscht. Hiermit ist aber jede Gewißheit in ihrer Wurzel vernichtet, dem absoluten Skepticismus (s. d. Art.) Thür und Thor geöffnet und namentlich die Psychologie als Wissenschaft zerstört; so reißt der Illusionismus zuletzt auch den Determinismus selber mit sich in's Grab. (Vgl. noch Fr. W. Förster, Willensfreiheit und sittliche Verantwortlichkeit, Berlin 1898; Ph. Kneib, Die Willensfreiheit und die innere Verantwortlichkeit, Mainz 1898.)

4. Das metaphysische Argument ruht nicht auf der falschen Unterstellung, daß „der Wille selbst nicht durch Ursachen bestimmt werde, sondern letzte unberufachte Ursache seiner Entscheidungen sei“ (Fr. Paullsen, System der Ethik I, 4. Aufl., Berlin 1896, 418), was man wohl die „metaphysische“ im Gegensatz zur „psychologischen“ Freiheit genannt hat, sondern auf dem einleuchtenden Grundsatz, daß der Wille nicht genöthigt sein kann, etwas zu wollen, was der Verstand ihm als nicht nothwendig vorstellt. Da nämlich die endlichen Dinge unter einer Hinsicht gut und begehrenswerth, unter einer andern aber schlecht und verabscheuungswürdig sind, so stehen sie dem Willen bei näherer Würdigung theils als Gut, theils als Uebel gegenüber; das Angenehme der Sinnenslust wird durch ihre Sündhaftigkeit, das Anziehende der Tugend durch die schweren Opfer, die sie kostet, gestört und aufgewogen. Folglich kann der Wille weder nach der einen noch nach der andern Seite unwiderstehlich gezogen werden. An der Indifferenz des Urtheils ist der Wille insofern theilhaftig, als er bei seiner vollständigen Abhängigkeit vom urtheilenden Verstande über den Rahmen der Verstandesvorstellungen hinaus überhaupt nichts begehren kann (vgl. E. Neumayr, Theorie des Strebens nach Thomas von Aquin, Bozen 1890). Solange also der Verstand jedem endlichen Gute, ja sogar dem nur abstractiv erfaßten unendlichen Gute auch Schattenseiten abzugewinnen weiß, kann der Wille zur Begehrung desselben nicht genöthigt werden; folglich ist er frei (vgl. S. Thom. S. th. 1, q. 83, a. 1: *Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita... Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necessae est, quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso, quod rationalis est*). Obgleich diese Begründung aus der Indifferenz des Urtheils uns einen Einblick in die innerste Ursache der geschöpflichen Freiheit gestattet, so übersieht sie dabei dennoch den tiefem Umstand nicht, daß es keine creatürliche Freiheit geben könnte, wenn Gott selbst unfrei wäre. Gleichwie nämlich ohne das Postulat der göttlichen Freiheit die Erschaffung freier

Geister undenkbar wäre, da ein determinirter Schöpfungswille auf alles irgendwie Erschaffbare, d. i. ein unmögliches Schöpfungsobject, gerichtet sein müßte, so ist auch das Ur- und Vorbild der menschlichen Freiheit in der Freiheit Gottes als ihrer Voraussetzung zu suchen, weil die Freiheit zum Guten jedenfalls eine formell auf Gott übertragbare *perfectio simplex* darstellt, die Freiheit zum Bösen aber weder zum Wesen der Freiheit gehört noch als eigentliche Vollkommenheit gelten kann (vgl. T. Pesch III, 356 sqq. 372 sqq.). Die Triftigkeit unserer Beweisführung wird nicht durch den Einwurf erschüttert, daß der Mensch hienieden seine Glückseligkeit mit Nothwendigkeit erstrebt und in der beseligenden Anschauung (s. d. Art.) im Jenseits ausschließlich im unendlichen Gute, das er intuitiv schaut, sucht und findet. Denn aus ersterem folgt nur, daß der Wille in dieser Zeitlichkeit nur in der Alternative unfrei ist, entweder glücklich oder unglücklich sein zu wollen; dagegen bleibt er in der Wahl der Zwischengüter, d. i. der Mittel zur Glückseligkeit, so lange frei, als keines derselben dem Verstande absolut nothwendig erscheint. Die himmlische Gottschauung aber hat nicht die Aufhebung, sondern nur die Beschränkung der Freiheit auf das sittlich Gute zur Folge, also im Grunde ihre Vervollkommnung, Abdelung und Krönung; denn bloß die Fähigkeit, fűrderhin zu sündigen, ist aufgehoben (vgl. S. Thom. S. th. 1, q. 62, a. 8, ad 3: *Quod liberum arbitrium diversa eligere possit servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus; sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis*). In allen übrigen Dingen bleiben die Seligen genau insoweit frei, als ihr Verstand urtheilt, dieses oder jenes endliche Gut sei zu ihrer Glückseligkeit nicht absolut nothwendig. (Vgl. noch S. Huber, Die Glückseligkeitslehre des Aristoteles und hl. Thomas von Aquin, Freising 1893; E. V. Fischer, Der Triumph der christl. Philosophie gegenüber der antichristl. Weltanschauung am Ende des 19. Jahrhunderts, Mainz 1900, 324 ff.).

V. Willensfreiheit als Dogma. Nach der Offenbarungslehre ist die Willensfreiheit eine so unverstehbare Nichtigkeit des Menschen, daß sie weder von der Erbsünde vernichtet noch durch die wirkliche Gnade beeinträchtigt erscheint. 1. Die Behauptung Luthers, daß die Erbsünde (s. d. Art.) die sittliche Wahlfreiheit des gesfallenen Menschen vollständig zu Grunde gerichtet habe, ist vom unfehlbaren Lehramte der Kirche ausdrücklich als Häresie verurtheilt (vgl. Trid. Sess. VI, can. 5, bei Denzinger, *Enchiridion*, 9. ed. [1900], n. 697: *Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit... a. s.*). Calvin gründete auf die Unfreiheit des Willens seine schredliche Prädestinationslehre. In der alten Kirchenlehre von