

FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, d. 19: De causis necessario et libere seu contingenter agentibus; ubi etiam de fato, fortuna et casu, s. 2: Utrum inter efficientes causas sint aliquae absque necessitate et cum libertate operantes (Opera omnia Bd. 25, S. 693–700)

Übersetzung: Michael Renemann – Stand: 8.1.2012

<p>9. Cum autem liberum necessario opponatur, tot fere modis dicitur quot necessarium ipsum. Si enim <i>liberum</i> dictum credatur a verbo <i>libero</i>, ita ut actio libera dicatur quae ab omni necessitate libera est, illa actio erit omnibus modis libera <b>quae nullam habet ex praedictis necessitatibus</b>, quod vix reperietur nisi in divina actione; quamquam etiam in aliquibus humanis suo modo inveniatur, in eis maxime quae honestae sunt et tantum ex consilio et appetitu rectitudinis ac iustitiae fiunt. Atque ita sumitur interdum <i>liberum</i> ut excludit non tantum necessitatem propriam, sed etiam servitutem, quo modo, in Scriptura, sanctificati per gratiam vel gloriam dicuntur peculiariter liberi, utique a servitute peccati.</p> <p>Aliter dicitur actio libera quae coacta non est, sed voluntaria; <b>quae libertas non excludit necessitatem primam</b>, quae consistit in determinatione ad unum cum impotentia suspendendi actionem, sed excludit tantum violentiam et coactionem; quo modo evidentissimum est dari actiones non necessarias, non solum in hominibus, sed etiam in brutis, quamvis eo perfectiores sint in hominibus illae actiones quo ratio voluntarii in eis perfectior invenitur. Ex quo aliqui, praesertim haeretici, sumpserunt occasionem dicendi hominis actiones non alia ratione esse liberas nisi quia sunt perfecte voluntariae, ita ut <i>liberum</i> non a verbo <i>libero</i>, sed a verbo <i>libet</i>, dictum sit.</p> <p>Ultimo tamen ac propriissimo modo dicitur actio libera quae vere <b>libera est ab ea necessitate quam in agendo habent res naturales et irrationales</b>, ut</p>	<p>Da aber das Freie dem Notwendigen entgegengesetzt ist, wird es auf fast so viele Weisen ausgesagt wie das Notwendige selbst. Wenn man nämlich glaubt, dass das Wort „das Freie“ (<i>liberum</i>) vom Wort „freilassen“ (<i>libero</i>) kommt, sodass diejenige Handlung frei genannt wird, die frei von jeder Notwendigkeit ist, so wäre jene Handlung in jeder Hinsicht frei, die keine der oben erwähnten Notwendigkeiten besitzt. Dies wird aber so kaum der Fall sein außer bei göttlichen Handlungen; obwohl auch bei manchen menschlichen Handlungen eine Art dieser Freiheit vorkommen mag, besonders in den ehrlichen und denen, die nur aus der Erwägung und dem Streben nach Richtigkeit und Gerechtigkeit heraus entstehen. Und so wird manchmal das Wort „das Freie“ so verstanden, dass es nicht nur die eigentliche Notwendigkeit ausschließt, sondern auch die Knechtschaft. In diesem Sinn werden in der Bibel die durch Gnade oder Ehre Geheiligten in besonderem Maße frei genannt, zumal von der Knechtschaft der Sünde.</p> <p>In einem anderen Sinn wird eine Handlung frei genannt, die <b>nicht erzwungen ist, sondern freiwillig. Diese Freiheit schließt die Notwendigkeit der ersten Art nicht aus</b>, welche in der Bestimmung zum Einen und in der Unfähigkeit, die Handlung zu unterlassen, besteht. Vielmehr schließt sie nur die Gewalt und den Zwang aus. Auf diese Weise ist ganz klar, dass es nicht notwendige Handlungen gibt – nicht nur bei den Menschen, sondern auch bei den Tieren, obwohl jene Handlungen bei den Menschen insofern perfekter sind, als dort die Bestimmung der Freiwilligkeit perfekter zu finden ist. Dies nutzen einige, vor allem die Ketzer, als Gelegenheit zu sagen, dass die Handlungen des Menschen nur insofern frei sind, als sie in vollkommener Weise freiwillig sind, und sie suggerieren dabei, dass das Wort „frei“ nicht von „freilassen“ sondern von <i>libet</i> - „es beliebt“ - kommt.</p> <p>Schließlich aber und im eigentlichen Sinn wird eine freie Aktion diejenige genannt, die <b>frei von jener</b></p>
---	--

<p>superiori sectione declaratum est. Et de hac libertate seu non necessitate disputamus proprie in praesenti quaestione; et in hoc sensu disputata fuit semper etiam ab antiquis philosophis; nullus enim unquam dubitavit, vel dubitare potuit, an operentur homines in multis actionibus suis spontanee et propria voluntate sese moventes et applicantes ad opus praevia cognitione, sed an in hoc ipso voluntario misceatur necessitas et determinatio ad unum, hoc est quod in controversiam vocatum est.</p>	<p><b>Notwendigkeit ist, die sich im Handeln der natürlichen und irrationalen Dinge findet</b>, wie in der oberen <i>sectio</i> erklärt wurde. Und über diese Freiheit bzw. Nicht-Notwendigkeit werden wir in dieser Frage eigentlich sprechen, und in diesem Sinn wurde diese Frage stets diskutiert, auch schon von den antiken Philosophen. Niemand nämlich hat je bezweifelt oder hätte bezweifeln können, ob die Menschen in ihren vielen Handlungen spontan und so handeln, dass ihr eigener Wille sie bewegt und dass sie eine zuvor erfolgte Überlegung ins Werk setzen. Bezweifelt wurde nur, ob sich in diese Freiwilligkeit eine Notwendigkeit und eine Bestimmung zum Einen mischen, und das ist es, worum es in dieser Kontroverse geht.</p>
<p><i>Primus error libertatem negans</i></p>	
<p>10. In hac ergo re fuit antiquus quorundam philosophorum error, qui dixerunt omnes effectus et actiones causarum universi, etiam humanarum voluntatum, necessitate quadam fatali provenire, orta ex connexionem causarum omnium et caelorum ac stellarum influxu. Ita refert Augustin., IV lib. Confess., c. 3, et lib. V de Civitat., c. 1, ubi Ludovicus Vives signat Democritum, Empedoclem et Heraclitum pro hac sententia, quae solet etiam communiter stoicis tribui, sed immerito, ut inferius dicam. Hunc errorem postea secuti sunt multi haeretici, ut Simon Magus, Bardesanes, Priscillianus, Manichaeus et alii, ut constat ex Augustino et aliis antiquis scriptoribus. Eundemque errorem excitarunt his temporibus haeretici, ut late referunt moderni Doctores, qui contra illos sapientissime disputarunt. Verumtamen non eodem modo nec sub eisdem principiis, ut existimo, hunc errorem docuere, nam quidam astrorum influentiae necessitatem hanc tribuerunt, alii divino concursui seu motioni, vel efficaciae divinae voluntatis, vel gratiae. Rursus quidam omnino et in omnibus actibus, tam internis quam externis, tam bonis quam malis, alii vero solum in moralibus seu honestis actionibus, non vero in civilibus seu indifferentibus libertatem negarunt.</p>	<p>In dieser Sache war es der alte Fehler einiger Philosophen, dass sie behauptet haben, alle Wirkungen und Aktionen der Ursachen des Universums würden aus einer schicksalhaften Notwendigkeit stammen, die aus der Verbindung aller Ursachen und aus dem Einfluss des Himmel und der Sterne entsteht. So referiert es Augustinus in den Confessiones, 4. Buch, und in De civitate, Buch 5, Kapitel 1, wo Ludovicus Vives Demokrit, Empedokles und Heraklit für diese Meinung anführt. Diese Meinung wird auch häufig den Stoikern zugeschrieben, was jedoch nicht stimmt, wie ich unten sagen werde. Diesem Fehler sind später viele Häretiker gefolgt, wie Simon Magus, Bardesanes, Priscillianus, Manichaeus. (Dies berichten Augustinus und weitere frühere Autoren.) Denselben Fehler machen auch die Häretiker der heutigen Zeit. Die modernen Gelehrten berichten ausführlich darüber und disputieren gleichzeitig voller Weisheit dagegen. Dieser Fehler wird jedoch, wie ich meine, auf ganz verschiedene Weisen und unter ganz verschiedenen Prinzipien gelehrt. Denn einige schreiben diese Notwendigkeit dem Einfluss der Sterne zu, andere <b>der göttlichen Mitwirkung und der göttlichen Bewegung oder der Wirksamkeit des göttlichen Willens oder der göttlichen Gnade</b>. Einige leugnen die Notwendigkeit gänzlich und für alle Akte, sowohl für die inneren als auch die äußeren, sowohl für die schlechten als auch für die guten, andere tun dies jedoch nur für die moralischen oder ehrlichen Handlungen, nicht aber für die Handlungen, die sich auf den Staat beziehen (<i>actus civiles</i>), oder die indifferenten Handlungen.</p>

<p>11. Nullus autem fere ex praedictis philosophis aut haereticis declaravit satis an haec necessitas quam humanis actionibus attribuunt oriatur ex intrinseca hominis natura an vero solum ex actione alicuius extrinsecae causae; hoc enim tantum posteriori modo hanc necessitatem declarant. Verumtamen, si consequenter locuti sunt, necesse est ut senserint necessitatem hanc fundari etiam in intrinseca hominis natura, quia nimirum nulla est in eo facultas natura sua indifferens in actionibus suis. Quia si res non violenter, sed iuxta naturae suae debitum moveantur, ita unaquaeque res movetur sicut ex se apta nata est moveri; cum ergo influxus caelorum ac concursus Dei non sit violentus, sed naturalis, si ex huiusmodi causis homo semper necessario operatur, signum est natura sua postulare huiusmodi operandi modum. Omitto eorum sententias qui hanc necessitatem tribuerunt aut divinae gratiae aut peccato originali, quae non sunt causae naturales, sed mere extrinsecae et praeter vel supra naturam; nam horum errorum pertractatio ac confutatio non ad metaphysicum, sed ad theologum pertinet, quoniam consideratio de peccato originali et gratia, et aliis similibus causis, naturalem rationem excedit. Contra hos ergo errores duo a nobis ostendenda sunt. <u>Primum</u>, esse in homine facultatem aliquam activam quae ex se et ex sua intrinseca ac particulari natura non est determinata ad unum tantum, sed indifferens ex se ad hoc vel illud operandum, et ad operandum et non operandum, positis omnibus requisitis ad agendum. <u>Deinde</u> ostendendum est nullam extrinsecam causam impedire semper hunc operandi modum. Ita enim ostensum erit dari inter causas agentes creatas nonnullas quae non ex necessitate naturae, sed ex libertate operari possint, et saepe de facto ita operentur.</p>	<p>Doch fast keiner der oben erwähnten Philosophen oder Häretiker erklärt deutlich genug, ob diese Notwendigkeit, die sie den menschlichen Aktionen zuordnen, aus der inneren Natur des Menschen stammt oder nur aus der Aktion einer äußerlichen Ursache. Sie erklären nämlich die Notwendigkeit nur auf diese zweite Weise. Doch wenn sie konsequent sprechen möchten, müssen sie diese Notwendigkeit auch in der intrinsischen Natur des Menschen fundieren, da im Menschen offenbar kein Vermögen ist, das seiner Natur nach indifferent gegenüber seinen Aktionen ist. Denn wenn Dinge nicht gewaltsam, sondern gemäß dem ihrer jeweiligen Natur Geschuldeten bewegt werden, dann wird jede Sache so bewegt, wie sie selbst in der Lage ist, bewegt zu werden. Da also der Einfluss der Gestirne und die göttliche Mitwirkung nicht gewaltsam sind, sondern natürlich, so wäre es, wenn der Mensch aus derlei Gründen immer mit Notwendigkeit handelte, ein Zeichen dafür, dass er aus seiner Natur heraus eine solche Weise des Handelns fordert. Ich lasse die Ansichten derer aus, die diese Notwendigkeit entweder der göttlichen Gnade oder der Erbsünde zuschreiben, was beides keine natürlichen Ursachen sind, sondern nur extrinsische Ursachen, die neben oder über der Natur existieren. Denn die Behandlung und Zurückweisung dieser falschen Ansichten ist nicht Aufgabe des Metaphysikers, sondern des Theologen, da ja die Betrachtung der Erbsünde, der Gnade und ähnlicher Ursachen die natürliche Vernunft überschreitet. Gegen diese Fehler muss zweierlei gezeigt werden: <u>Erstens</u>, dass es im Menschen ein <b>aktives Vermögen</b> gibt, das aus sich und aus seiner besonderen Natur heraus nicht nur auf das Eine hin bestimmt ist, sondern das aus sich heraus unbestimmt gegenüber dem einen oder dem anderen Tun sowie gegenüber dem Tun und dem Nicht-Tun ist, auch wenn alles zum Handeln Erforderliche gegeben ist. <u>Außerdem</u> ist zu zeigen, dass keine extrinsische Ursache immer diese Art des Handelns blockiert. So nämlich wäre gezeigt, dass es unter den geschaffenen handelnden Ursachen einige gibt, die nicht aus Naturnotwendigkeit, sondern aus Freiheit handeln können und oft tatsächlich so handeln.</p>
<p><i>Hominem saepe operari libere</i></p>	<p><i>Es wird bewiesen, dass der Mensch häufig frei</i></p>

<i>demonstratur</i>	<i>handelt.</i>
<p>12. Dico ergo primo, evidens esse naturali ratione et ipso rerum experimento hominem in multis actibus suis non ferri ex necessitate, sed ex voluntate sua et libertate. Haec conclusio probatur primo ex communi consensu philosophorum. Ita enim de libertate hominis sentit Aristoteles et peripatetici, ut constat ex Aristot., lib. IX Metaph., c. 1 et sequent., ubi distinguit potentias racionales ab irrationalibus, et prioribus tantum concedit intrinsecam vim per se operandi contraria, nimirum ex interna libertate; et III Ethic., a principio, libertatem hanc statuit ut totius moralis doctrinae fundamentum. Eadem agnovit Plato, ut constat ex Gorgia et ex lib. ult. de Republica; stoici etiam a necessitate fati, quam in aliis rebus asserebant, voluntates humanas excipiebant, ut testis est August., lib. V de Civit., c. 10, ubi Vives ex Plutarcho, lib. I de Placitis, refert stoicos de libertate humana idem cum Platone sensisse. Cicero etiam, in libro de Divinatione, et de Natur. Deor., ut hominis libertatem defenderet, divinam praescientiam negavit, quod putaret hanc pugnare cum libertate humana, quam vel ipso rerum experimento credit esse evidentem. Atque ita, ut Augustinus supra dicit, <i>ut homines faceret liberos, fecit sacrilegos</i>. Signum ergo est veritatem hanc satis esse lumine naturali perspicuam, cum a sapientioribus philosophis eorumque scholis communi consensu recepta sit. Patres etiam Ecclesiae et scholastici omnes et philosophi catholici veritatem hanc constantissime defendunt, quos omnes nunc referre non est necesse, sed eos tantum qui ex philosophis et philosophiae principiis hanc veritatem tractarunt, ut Euseb., lib. VI de Praeparat. Evang., per totum; Greg. Nyssen., in quatuor ultimis libris de Philosoph., qui ei attribuuntur, et reperiuntur apud Nemes., libr. de Natura</p>	<p>Ich sage also erstens, dass es aus der natürlichen Vernunft und aus der Erfahrung der Dinge heraus evident ist, dass der Mensch bei vielen seiner Aktionen nicht aus Notwendigkeit handelt, sondern aus seinem Willen und seiner Freiheit heraus. Diese Schlussfolgerung wird erstens bewiesen aus der übereinstimmenden Meinung der Philosophen. So urteilt nämlich Aristoteles (und mit ihm die Peripatetiker) über die Freiheit, wie ersichtlich ist aus Aristoteles, Met. Buch 9 Kapitel 1 f., wo er die vernünftigen Vermögen von den unvernünftigen unterscheidet. Nur den ersten gesteht er eine intrinsische Kraft zu, durch sich gegensätzliche Handlungen durchzuführen, offenbar aus einer inneren Freiheit. Auch im dritten Buch der Ethik stellt er am Anfang diese Freiheit als das Fundament der gesamten moralischen Lehre auf. Dasselbe erkennt Platon an, wie aus dem Gorgias und dem letzten Buch der <i>Politeia</i> („Der Staat“) sichtbar wird. Auch die Stoiker haben die menschlichen Willensakte aus der Notwendigkeit des Schicksals herausgenommen, die sie in Bezug auf die anderen Dinge konstatieren.</p> <p>... (verschiedene Autoritätsargumente) ...</p>

<p>hominis, ubi a c. 32 usque ad 42 de hac re disputat; et Damasc., lib. II de Fid., c. 25; et August., tom. I, tribus libris de Libero arbitrio; in tomo autem VII, disputans contra Pelagium et liberum arbitrium defendens ac cum gratia concilians, ex theologice principii procedens, hanc naturalem veritatem ut certam supponit et ostendit gratiam non destruere naturam, sed perficere. Atque eodem fere modo procedunt Prosper, Anselm., Bernard. et alii Patres qui de concordia liberi arbitrii cum gratia et praescientia scripserunt. Unde obiter constat hos et alios antiquos auctores, cum liberum arbitrium defendunt, non agere de libertate prout solum opponitur coactioni, sed etiam ut excludit necessitatem in operando; alias non laborassent in concilianda gratia, providentia aut praedestinatione cum libertate, cum sit evidentissimum nos quae voluntate agimus, non coacte, sed spontanee agere. Difficultas vero solum esse poterat de indifferentia in operando; in hac igitur defendenda et cum divina gratia et motione componenda laborant.</p>	
<p>13. <i>Experimento probatur assertio.</i>—Secundo argumentari possumus ab experientia; experiri enim evidenter situm esse in nostra potestate aliquid agere vel omittere, et ad hoc utimur ratione et discursu ac consultatione ut in unam partem potius quam in aliam inclinemur; est ergo electio posita in nostro arbitrio; alioqui, ut recte dixit Damascenus supra, fuisset nobis data superflue haec deliberandi et consultandi vis. Huc accedit usitatus modus operandi et gubernandi humanas actiones per consilia, per leges et praecepta, per exhortationes ac reprehensiones, per promissiones praemiorum et comminationes poenarum, quae omnia supervacanea essent si homo necessitate naturae et non libertate sua operaretur.</p>	<p>13. <i>Die Behauptung wird mithilfe der Erfahrung bewiesen.</i>—Zweitens können wir von der Erfahrung her argumentieren. Wir erfahren nämlich auf evidente Weise, dass in uns sich die Macht befindet, etwas zu tun oder zu lassen, und dazu verwenden wir die Vernunft und die Überlegung (discursus) und die Abwägung (consultatio), sodass wir schließlich zur einen Seite mehr als zur anderen hingeneigt sind. Die Wahl liegt also in unserer freien Entscheidung (arbitrium). Andernfalls, wie oben zu Recht Damascenus anmerkte, wäre uns die Kraft (vis), zu wählen und abzuwägen, umsonst gegeben. So kommt dazu, dass die menschlichen Aktionen auf die bekannte / eingeübte Weise betrieben und regiert werden, nämlich durch Ratschläge, Gesetze und Vorschriften, durch Ermahnungen und Tadel, durch das Versprechen von Belohnungen und die Androhung von Strafen. All dies wäre umsonst, wenn der Mensch aus einer Notwendigkeit der Natur und nicht aus seiner Freiheit heraus handelte.</p>
<p>14. <i>Obiectio experimentum enervans.</i>—</p>	<p><i>Einwand, der die Erfahrung zu widerlegen</i></p>

Dicet aliquis his omnibus indiciis et experiētiis solum probari evidenter hominem ratione duci et moveri in suis operationibus, non vero eas libere exercere. Nam ea omnia quae in argumento proponuntur, nimirum poenae et praemia, exhortationes, consultationes, etc., solum ad hoc conferre videntur ut actiones ipsae vel obiecta earum ut appetibilia vel ut fugienda apprehendantur ac iudicentur, non vero ut libere eligantur. Unde consequenter dicet qui in contraria sententia fuerit pertinax, posita apprehensione quae ex omnibus illis causis et circumstantiis enascitur, hominem necessario determinari ad hoc vel illud operandum; apprehensionem autem ipsam vel iudicium necessaria esse applicatis talibus causis; talium autem causarum applicatio saepe est ab extrinseco, et tunc etiam non potest esse libera, sed necessaria ipsi homini; aliquando vero est a propria voluntate, ut cum homo voluntarie consultat aut inquirat ut eligat; et tunc de illa voluntate dicitur ab alia apprehensione vel iudicio necessario oriri; atque ita sistendum semper esse in aliqua prima apprehensione vel iudicio ab aeternis causis profecto. Et confirmari potest haec evasio, nam etiam in aliquibus brutis experimur per inflictas poenas coerceri ne aliquid faciant, adeo ut memoria praecedentis poenae ad hoc saepe sufficiat. Et similiter inducuntur beneficiis et aliquibus signis aut verbis per modum exhortationis aut excitationis, quae omnia et similia non ideo circa bruta fiunt quia in potestate eorum sit agere vel non agere, sed quia iuxta diversas apprehensiones diverso modo moventur, spontaneae quidem, ex necessitate tamen, iuxta exigentiam apprehensionis; ergo ad hunc modum contendere quis potest moveri hominem ad operandum per exhortationes, consilia, etc., cum maiori quidem perfectione quantum ad discursum mentis et perceptionem rationum omnium quae determinare possunt

*scheint.*— Jemand sagt, dass all diese Indizien und Erfahrungen nur beweisen, dass der Mensch in seinen Handlungen offensichtlich durch die Vernunft geführt und bewegt wird, nicht aber, dass er diese Handlungen frei ausführt. Denn alles in dem Argument Genannte (insbesondere Strafen und Belohnungen, Ermahnungen, Ratschläge usw.) scheint lediglich zu belegen, dass die Aktionen selbst oder die Objekte dieser Aktionen als erstrebenswert oder als zu vermeidend erfasst und beurteilt werden, nicht aber, dass sie frei gewählt werden. Von daher wäre es konsequent, hartnäckig die entgegengesetzte Ansicht zu vertreten und zu sagen, dass der Mensch, gegeben die Erfassung/Auffassung/Gesamtsicht, die aus allen diesen Ursachen und Umständen sich ergibt / erwächst, notwendig dazu bestimmt ist, dieses oder jenes zu tun. Jene Erfassung oder jenes Urteil wären notwendig, wenn derartige Gründe angewendet werden. Die Anwendung dieser Gründe erfolgt aber häufig aufgrund einer extrinsischen Ursache, und daher ist sie auch nicht frei, sondern notwendig für den Menschen. Manchmal aber erfolgt die Anwendung aus eigenem Willen, z.B. wenn ein Mensch freiwillig erwägt, erforscht oder wählt; und dann wird von jenem Willensakt gesagt, dass er von einer anderen notwendigen Erfassung oder einem anderen notwendigen Urteil herrührt; und so ist dieser Willensakt immer zurückzuführen auf irgendeine erste Erfassung oder ein erstes Urteil, das von ewigen Ursachen hervorgebracht wurde. Und diese Ausflucht kann bestätigt werden, denn auch bei einigen Tieren lässt sich beobachten, dass sie sich durch auferlegte Strafen zwingen lassen und nichts anderes tun (wobei die Erinnerung an vergangene Strafen häufig genügt). Und ähnlich lassen sich Gefälligkeiten (erwünschte Verhaltensweisen) und andere Zeichen oder Worte durch Ermahnung und Ermunterung hervorrufen. Diese und ähnliche Phänomene sind bei Tieren nicht deshalb zu beobachten, weil es in ihrer Macht läge, zu handeln oder nicht zu handeln, sondern weil sie gemäß unterschiedlichen Erfassungen auf unterschiedliche Weise bewegt werden – spontan zwar, doch aus Notwendigkeit, gemäß dem Zwang der Erfassung. Also kann auf diese Weise jemand fest behaupten, dass der Mensch durch Ermahnungen, Ratschläge usw. bewegt wird, doch die Festigkeit (*perfectio*) der Behauptung besteht dabei vor allem in Bezug auf den Diskurs des Geistes und die Wahrnehmung aller Gründe, die das

<p>appetitum aut voluntatem, non tamen quantum ad indifferentiam vel necessitatis carentiam. Confirmari secundo potest, nam, si ponamus Deum aliquando necessitare voluntatem hominis utentis ratione (supponimus enim Deum id facere posse), in eo casu videretur homini ita operari proprio arbitrio et voluntate sicut nunc operatur, quia ratione et voluntate sua se moveri experiretur et nullum haberet principium ad cognoscendam necessitatem extrinsecus a Deo illatam; ergo non potest ex sola experientia satis colligi esse in hominibus liberas operationes.</p>	<p>Strebevermögen oder den Willen bewegen können, und weniger in Bezug auf eine Indifferenz oder eine Abwesenheit von Notwendigkeit. <u>Eine zweite Bestätigung kann folgendermaßen aussehen:</u> Wenn wir annehmen, dass Gott den Willen eines die Vernunft gebrauchenden Menschen gelegentlich nötigt (angenommen, Gott könnte dies tun), so erschiene es in diesem Fall dem Menschen so, als würde er aus eigener Entscheidung und eigenem Willen so handeln, wie er gerade handelt, weil er die Erfahrung macht, dass er durch seine Vernunft und seinen Willen bewegt wird, und er über kein Prinzip verfügt, mit dem er die von Gott äußerlich eingeführte Notwendigkeit erkennen könnte. Also kann nicht allein aus der Erfahrung geschlossen werden, dass es bei den Menschen freie Handlungen gibt.</p>
<p>15. <i>Dissolvitur obiectio.</i>— Respondetur haec argumenta concludere experimentum hoc non esse ita perspicuum ac per se notum quin homini protervo relinquatur aliquis tergiversandi locus; alioqui nulla potuisset esse de hac re inter ipsos homines opinionum aut errorum diversitas. Verumtamen, si modum nostrum operandi plene considerare velimus, facile praedictis obiectionibus occurremus. Itaque non solum experimur, mutata cognitione vel apprehensione obiecti, sed etiam stante eadem, situm esse in voluntate nostra sedere aut stare, hac vel illa via incedere, et similia. Signum ergo est hunc varium operandi modum formaliter seu proxime non consistere in discursu et apprehensione rationis, sed in libertate vel indifferentia. Praeterea experimur etiam post cognitam comminationem poenae aut promissionem praemii situm esse in potestate nostra ea ratione moveri aut non moveri; idemque est de precibus, exhortationibus et similibus excitationibus. Denique post consultationem mediorum saepe eligimus unum prae alio, solum quia volumus. Atque ita etiam constat non esse simile illud quod de brutis afferebatur. Ad confirmationem vero de</p>	<p>15. <i>Auflösung des Einwands.</i>— Es wird geantwortet, dass diese Argumente zu dem Schluss kommen, dass die Erfahrung nicht so augenscheinlich und durch sich bekannt (<i>per se notum</i>) ist, dass einem frechen Menschen keine Möglichkeit mehr für den Zweifel geblieben wäre. Andernfalls könnte es in dieser Sache nicht eine solche Vielfalt der Meinungen oder Fehler geben. Wenn wir aber tatsächlich unsere Weise zu handeln einfach und vollständig (<i>plene</i>) berücksichtigen, können wir den genannten Einwänden leicht begegnen. So machen wir die Erfahrung, nicht nur bei einer veränderten, sondern auch bei einer identischen Erkenntnis oder Erfassung des Objekts das Sitzen oder das Stehen, dieser oder jener Weg Inhalt unseres Willens sein können. Das ist doch ein Zeichen dafür, dass die andere Weise des Handelns nicht formal und zunächst im Diskurs und der Erfassung der Vernunft besteht, sondern in einer Freiheit und Indifferenz. Darüber hinaus machen wir die Erfahrung, dass es auch nach der erfassten Androhung von Strafe oder Versprechung einer Belohnung in unserer Macht liegt, ob wir uns von einem solchen Grund bewegen lassen oder nicht. Genauso ist es mit Bitten, Ermahnungen und ähnlichen Ermunterungen. Schließlich wählen wir auch nach Abwägung der Mittel häufig das eine statt eines anderen Mittels, nur weil wir es so wollen. Und so steht auch fest, dass das, was zu den Tieren angeführt wurde, etwas ganz anderes ist. Doch zur Bestätigung der göttlichen Macht, eine Notwendigkeit einzuflößen, sagen wir vor allem, dass dieser natürliche Beweis Wunder oder</p>

<p>divina potestate inferendi necessitatem, imprimis dicimus hanc naturalem evidentiam excludere miracula aut extraordinarias actiones Dei. Unde satis est si ex effectibus ostendamus esse in intrinseca facultate nostra hunc operandi modum, et consequenter non esse connaturale, aut rerum naturis consentaneum, quod extrinsecus a Deo aliter moveatur; neque id affirmari posse de aliquo opere nostro, nedum de omnibus, nisi ex revelatione constet.</p>	<p>außergewöhnliche Handlungen Gottes ausschließt (nicht umfasst). Von daher ist es ausreichend, wenn wir von den Wirkungen her behaupten, dass diese Weise des Handelns in unserem innerlichen Vermögen liegt und dass es infolgedessen nicht naturgemäß oder den Naturen der Dinge entsprechend wäre, äußerlich von Gott auf andere Weise bewegt zu werden; und ferner, dass man dies nicht von einzelnen unserer Werke behaupten kann, geschweige denn von allen, außer es beruht auf der Offenbarung.</p>
<p>16. Deinde addere possumus experimentum sumptum ab actionibus humanis moraliter pravis, quae tribui non possunt divinae motioni inferenti necessitatem absque manifesta impietate ipsi lumini naturae contraria; prodeunt ergo malae actiones ex libera determinatione nostra. Eo vel maxime quod Deus non solum prohibet, sed etiam gravissime punit has actiones; at hoc iniustissimum esset si ad easdem necessitatem inferret. Unde etiam constat poenam et praemium non conferri homini solum propter subsequentes actiones, scilicet ut ad illas vel alliciatur vel ab eis retrahatur, sed etiam praecise ac per se propter bonum vel malum quod in eis operatus est. Et propter eandem causam censetur homo dignus laude et honore ob actiones suas, quae omnia sine libertate intelligi non possunt. Et hinc etiam confirmatur, hunc esse communem modum sentiendi omnium hominum de humanis actionibus. Omnes enim iudicant esse dignos poena eos qui male operantur, eo quod sic operari in eorum voluntate et potestate positum sit, et ideo indigne ferunt iniuriam illatam ab homine ratione utente, non vero illatam ab amente aut non advertente, immo damnum ab his illatum inter iniurias non reputant. Unde, ut recte supra advertit Eusebius, ipsi etiam qui liberum arbitrium negant, dum graviter ferunt iniurias sibi ab aliis hominibus illatas et eas vindicare conantur, velint, nolint, eas libere illatas confitentur; quia si non</p>	<p>16. Außerdem können wir eine Erfahrung hinzufügen, die von den moralisch verkehrten menschlichen Handlungen genommen wird, die keiner nötigen göttlichen Bewegung zugeschrieben werden können, außer durch eine manifeste Gottlosigkeit, welche auch dem Licht der Natur entgegengesetzt wäre. Es gehen also die schlechten Handlungen aus unserer freien Bestimmung hervor. Dies gilt umso mehr, als Gott solche Handlungen nicht nur verbietet, sondern sogar schwer bestraft. Und dies wäre zuhöchst ungerecht, wenn er in genau diese Handlungen eine Notwendigkeit hineinbrächte. Von daher steht auch fest, dass Belohnung und Strafe dem Menschen nicht nur wegen späterer Aktionen zukommen (d. h. damit er zu den einen verlockt und von den anderen abgehalten wird), sondern auch präzise und <i>per se</i> wegen des Guten oder Bösen, was in ihnen in Werks gesetzt wird (<i>operatus est</i>). Und aus demselben Grund wird der Mensch für würdig gehalten, Lob und Ehre für seine Handlungen zu erhalten, was alles ohne Freiheit undenkbar wäre. Und von daher wird auch bestätigt, dass dies die allen Menschen gemeinsame Weise ist, über menschliche Handlungen zu urteilen. Alle urteilen nämlich, dass diejenigen, die schlecht handeln, eine Strafe verdient haben, und zwar weil es in ihrem Willen und in ihrer Macht lag, so zu handeln, und daher verbuchen sie das Unrecht, das ein die Vernunft gebrauchender Mensch begeht, als Verschuldetes, nicht aber das von einem verrückten oder nicht aufmerksamen Menschen begangene Unrecht, und sogar werten sie den von solchen Menschen beigebrachten Schaden nicht als Unrecht. Von daher gestehen (wie oben zurecht Eusebius bemerkte) sogar jene, die die freie Entscheidung leugnen, implizit (<i>velint, nolint</i>) die Freiheit von Handlungen zu, wenn sie nämlich von anderen</p>

<p>fuisset in aliorum potestate talia nocumenta non inferre, nulla ibi esset ratio iniuriae aut iustae irae vel vindictae. Et hinc etiam Damascenus, lib. II de Fid., c. 7, dicit neque virtutem neque vitium esse in eo quod a necessitate fit; quod etiam graviter docuit Dionys., c. 4, de Divin. nominib.; et August., lib. de Vera relig., c. 13 et 14, et epist. XLVI, dicens ablato libero arbitrio auferri iudicium et iustam poenam, vel etiam obiurgationem; et Chrysost., homil. LX in Matth., et in orationibus de providentia; et Clemens Alexand., lib. I Stromaton, et plerique alii.</p>	<p>Menschen ein schweres Unrecht erlitten haben und den Wunsch haben, dass dieses Unrecht bestraft wird. Denn wenn es nicht in der Macht der anderen läge, solche Schäden nicht zu verursachen, gäbe es keinen Grund für Vergeltung oder gerechten Zorn oder Bestrafung. Und von daher sagt auch Damascenus (Johannes von Damaskus) in <i>De fide &lt;orthodoxa&gt;</i>, Buch 2, Kap. 7, dass das, was aus Notwendigkeit geschieht, weder tugend- noch lasterhaft ist. Sogar noch deutlicher lehren dies Dionysius in <i>De divinis nominibus</i>, Kap. 4, und Augustinus in <i>De vera religione</i>, Kap. 13 und 14, sowie in Brief 46, wo er sagt, dass mit der freien Entscheidung auch das Urteil und die gerechte Strafe hinfällig wären, und Chrysostomus in seiner Predigt 60 zum Matthäus-Evangelium und in den Reden über die Vorsehung; und Clemens von Alexandrien in Stromaton, Buch 1, und viele andere.</p>
<p>17. Ultimo possumus argumentari ratione a priori, quae sumenda est ex modo et perfectione cognoscendi naturae intellectus; quia libertas ex intelligentia nascitur, nam <b>appetitus vitalis</b> sequitur cognitionem, et ideo perfectiorem cognitionem comitatur perfectior appetitus; ergo et cognitionem universalem et suo modo indifferentem sequitur etiam appetitus universalis et indifferens; cognitio autem intellectualis ita est universalis et perfecta ut propriam rationem finis et mediorum percipiat, et in unoquoque expendere possit quid habeat bonitatis vel malitiae, utilitatis aut incommodi; item quod medium sit necessarium ad finem, quod vero indifferens, eo quod alia adhiberi possint; ergo appetitus qui hanc cognitionem sequitur habet hanc indifferentiam seu perfectam potestatem in appetendo, ut non omne bonum aut omne medium necessario appetat, sed unumquodque iuxta rationem boni in eo iudicatum; ergo illud bonum quod non iudicatur necessarium, sed indifferens, non amatur necessario, sed libere; atque hac ratione, ut supra dicebam, ad rationalem consultationem sequitur electio libera. Et confirmatur, nam Deus est agens liberum quia libere vult bona</p>	<p>Zuletzt können wir einen apriorischen Grund anbringen, der sich aus der Weise und der Vollkommenheit des Erkennens der Natur des Intellekts ergibt. Denn die Freiheit entspringt der Intelligenz (da das lebendige Strebevermögen [<i>appetitus vitalis</i>] dem Erkennen folgt), und daher folgt aus der vollkommeneren Erkenntnis das vollkommeneren Streben. Daher folgt auch aus der allgemeinen, auf ihre Weise indifferenten Erkenntnis ein allgemeines und indifferentes Streben. Doch die Vernunftkenntnis ist so allgemein und vollkommen, dass sie die eigene Bestimmung des Ziels und der Mittel erkennt und von jedem einzelnen prüfen kann, was an Güte oder Schlechtigkeit, Nutzen oder Nachteil darin liegt; ferner prüfen kann, welches Mittel für das Ziel erforderlich ist, was aber auch indifferent ist, weil auch andere Mittel angewendet werden könnten. Also hat auch das Strebevermögen, das dieser Erkenntnis folgt, in seinem Streben diese indifferente oder vollkommene Macht, sodass es nicht jedes Gut oder jedes Mittel notwendigerweise erstrebt, sondern jedes gemäß der in ihm vermeinten Güte. Also wird jenes Gut, das nicht als notwendig, sondern als indifferent beurteilt wird, nicht notwendigerweise, sondern frei geliebt: und aus diesem Grund folgt, wie schon erwähnt, aus der vernünftigen Konsultation die freie Wahl. Dies wird bestätigt, denn Gott ist ein frei Handelnder, weil er frei das Gute will, das für ihn nicht notwendig ist (V).</p>

<p>sibi non necessaria; ergo et creaturae <b>quae participant intellectualem gradum et in eo aliquo modo cum Deo conveniunt, participant etiam liberum operandi modum.</b> Antecedens infra probabitur inter disputandum de perfectionibus Dei. Consequentia vero probatur, tum quia perfectissima libertas consequitur nostro modo intelligendi perfectissimam intellectualitatem; ergo iuxta participationem intellectualitatis erit etiam participatio libertatis; tum etiam quia intercedit eadem proportionalis ratio, nimirum, quod creatura intellectualis potest percipere bonum aliquod ut necessarium vel ut indifferens, seu ut bonum simpliciter aut tantum secundum quid seu habens adiunctum aliquid mali, incommodi aut difficultatis; igitur creatura quae participat intellectualem gradum participat etiam libertatem.</p>	<p>Also haben auch die Kreaturen, welche einen gewissen Grad an Intellektualität besitzen und darin in gewisser Weise mit Gott übereinkommen, an der freien Weise des Handelns teil (S). Der Vordersatz wird unten bewiesen, wo die Vollkommenheiten Gottes disputiert werden. Die Schlussfolgerung jedoch wird zweifach bewiesen. Erstens folgt nach unserer Denkweise die vollkommenste Freiheit auf die vollkommenste Intellektualität; also würde die Teilhabe an der Freiheit der Teilhabe an der Intellektualität folgen. Zweitens kann ganz analog argumentiert werden, dass ein mit Vernunft ausgestattetes Geschöpf ein Gut als notwendig oder als indifferent wahrnehmen kann, bzw. als schlechthinniges Gut oder als Gut in einer gewissen Hinsicht, das aber mit einem Übel, einem Nachteil oder einer Schwierigkeit verbunden ist. Daher hat ein Geschöpf, das einen Grad an Intellektualität besitzt, auch einen Grad von Freiheit.</p>
<p><i>Dari in homine aliquam facultatem liberam demonstratur</i></p>	<p><i>Wird bewiesen, dass es im Menschen ein freies Vermögen gibt</i></p>
<p>18. Ex hac prima conclusione sequitur secunda, quae non est minus evidens, scilicet, esse in homine aliquam potentiam activam ex sua vi et intrinseca natura liberam, id est, habentem tale dominium suae actionis ut in eius potestate sit eam exercere et non exercere, et consequenter unam vel aliam seu oppositam actionem elicere. Omnes partes huius assertionis sunt ita connexae ut una ad alteram consequatur. Itaque in praecedenti assertionem probavimus usum libertatis quem in nobis experimur; ex hoc autem usu evidenter colligitur facultas aliqua libera, sicut ex actu infertur potentia. Addimus vero hanc facultatem, quatenus libera est, non posse esse nisi activam, seu e converso facultatem non posse esse liberam nisi sit activa et quatenus activa est. Quae pars est valde notanda ad recte explicandam et tuendam arbitrii libertatem. Probatur autem sic, nam passio ut passio non potest esse libera patienti ut sic, sed solum quatenus</p>	<p>18. Aus dieser ersten Schlussfolgerung folgt eine zweite, die nicht weniger evident ist, nämlich dass es im Menschen ein aktives Vermögen gibt, das aus seiner Kraft und aus seiner intrinsischen Natur heraus frei ist, d.h. die Art, wie dieses Vermögen seine Handlungen lenkt und steuert, umfasst die Macht, eine Handlung auszuführen oder nicht auszuführen, was letztlich bedeutet, dass man sich für diese oder eine andere, gegensätzliche Handlung entscheiden kann. Alle Teile dieser Behauptung sind so verbunden, dass einer aus dem anderen folgt. Daher haben wir in der vorangegangenen Behauptung den Gebrauch der Freiheit bewiesen, den wir in uns erfahren. Aus diesem Gebrauch jedoch kann evident geschlossen werden, dass es ein freies Vermögen geben muss – so wie aus der Wirklichkeit auf die Möglichkeit geschlossen wird. Wir fügen aber hinzu, dass dieses Vermögen, insofern es frei ist, auch aktiv sein muss, oder umgekehrt, ein Vermögen kann nur frei sein, wenn und insofern es aktiv ist. Dieser Teil ist sehr wichtig, um die freie Entscheidung in der richtigen Weise zu erklären und zu verteidigen. Bewiesen wird dieser Teil so: Das Erleiden als Erleiden kann dem Erleidenden als Erleidendem nicht freistehen – höchstens insofern,</p>

<p>actio a qua talis passio provenit est libera; (A)  ergo libertas formaliter ac praecise non est in potentia patiente ut sic, sed in potentia agente.(C)  Consequentia (C) est manifesta, quia potentiae passivae ut sic solum respondet passio, sicut activae actio; ergo, si passio non est libera nisi per denominationem ab actione libera, facultas seu dominium libertatis non potest esse in potentia passiva ut sic, sed in activa. Antecedens (A) autem probatur, quia actio si sit ex subiecto, ut nunc de illa loquimur, necessario infert passionem, et e converso passio neque esse potest nisi quatenus per actionem infertur, neque esse non potest, si actio ab agente manet; igitur tota libertas et indifferentia est circa actionem ut actio est, non vero circa passionem nisi quatenus ex actione infertur; ergo potentia libera esse debet potentia activa ut activa, et non ut passiva.</p>	<p>als die Aktion frei ist, von der dieses Erleiden herrührt. (V)  Also ist die Freiheit im eigentlichen und genauen Sinn nicht im erleidenden Vermögen als solchem, sondern im handelnden Vermögen. (S)  Die Schlussfolgerung (S) ist offenbar, weil dem passiven Vermögen als solchem nur das Erleiden entspricht, so wie dem aktiven Vermögen das Handeln entspricht. Wenn also das Erleiden [im vom Willen befehligen Vermögen] nur insofern frei ist, als es von der freien Aktion eine entsprechende Benennung erfährt, dann können das Vermögen bzw. die Herrschaft der Freiheit nicht im passiven Vermögen als solchem sein, sondern nur im aktiven. Der Vordersatz (V) wird bewiesen, denn wenn die Aktion vom Subjekt herrührt, dann bringt sie (so wie wir jetzt von ihr sprechen) notwendigerweise ein Erleiden mit sich. Und umgekehrt kann es ohne eine Aktion, die von einem Handelnden ausgeht, kein Erleiden geben. Daher ist die gesamte Freiheit und Indifferenz bezogen auf die Aktion, insofern sie Aktion ist, auf das Erleiden aber nur insofern, als es von einer Aktion mit sich gebracht wird. Also muss das freie Vermögen ein aktives Vermögen sein, insofern es aktiv ist, und nicht, insofern es passiv ist.</p>
<p>19. <i>Passiva potentia ut sic non est libera.</i>— Dices: potentia passiva ut passiva potest esse ex se indifferens ad varios actus vel modos contrarios, ut patet in materia prima et in superficie ex se indifferente ad albedinem et nigredinem; ergo eadem ratione potest potentia passiva ut sic esse facultas libera. Respondetur negando consequentiam, <b>nam ad libertatem non sufficit indifferentia ad varios actus et carentiam eorum, sed necessaria est interna vis qua talis facultas possit eam indifferentiam ad alterutram partem determinare</b>; haec autem vis<sup>1</sup> non potest esse in facultate passiva ut sic, sed in activa. Ratio est, quia si facultas sit indifferens sine interna vi se determinandi, quantum est ex se semper ac necessario manebit in eadem dispositione et indifferentia seu carentia omnis actus, donec ab alia determinetur.</p>	<p>19. <i>Ein passives Vermögen als solches ist nicht frei.</i>— <u>Du sagst</u>: Ein passives Vermögen, insofern es passiv ist, kann aus sich gleichgültig sein in Bezug auf mehrere, einander entgegengesetzte Akte oder Modi, wie sich bei der Urmaterie sowie bei der Oberfläche zeigt, die in sich gleichgültig gegenüber der Weiße oder Schwärze ist. Also kann aus demselben Grund ein passives Vermögen ein freies Vermögen sein. <u>Ich antworte</u>, indem ich die Konsequenz leugne. Denn zur Freiheit genügt es nicht, gleichgültig gegenüber verschiedenen Akten bzw. ihrem Fehlen zu sein. Notwendig ist vielmehr eine innere Kraft, mit der ein solches Vermögen die Gleichgültigkeit zur einen oder zur anderen Seite bestimmen kann. Diese Kraft kann aber nicht in einem passiven Vermögen als solchem sein, sondern nur in einem aktiven Vermögen. Der Grund dafür ist, dass ein gleichgültiges Vermögen, dem die innere Kraft fehlte, sich zu bestimmen, von sich aus immer und notwendigerweise in derselben Veranlagung und Gleichgültigkeit und letztlich ohne jeden Akt bliebe, wenn es nicht von etwas</p>

<sup>1</sup> Vgl. „virtueller Akt“.

<p>Quod poterit quidem esse liberum alteri causae efficienti determinationem, non vero recipienti. Ut si ponamus caelum esse mere passive indifferens ad motum et quietem, intelligi non potest quod motus vel quies sint libera ipsi caelo, quia ipsum non habet vim alterutrum horum definiendi, sed respectu alterius agentis poterit ille motus denominari liber, si a voluntate libera proficiscatur. Et idem est in universum de omni potentia passiva quatenus passiva est; quia potentia passiva ut sic non potest suam naturalem dispositionem immutare; ideo enim ultra materialem causam requiritur efficiens, quia passum ut sic non potest seipsum transmutare; ergo neque etiam potest potentia passiva, quatenus passiva est, habere vim inchoandi suam determinationem, quia determinatio non fit sine aliqua immutatione, et consequenter neque sine aliqua effectione.</p>	<p>anderem bestimmt würde. Die freie Bestimmung könnte dann aber höchstens bei einer anderen Wirkursache liegen, nicht beim Empfangenden. Wenn wir etwa davon ausgehen, dass der Himmel nur auf passive Weise gleichgültig gegenüber Bewegung und Ruhe ist, dann kann nicht gedacht werden, dass Bewegung und Ruhe für den Himmel frei sind, weil er nicht selbst die Kraft hat, eines von beiden zu definieren. Doch in Bezug auf einen anderen Handelnden könnte jene Bewegung frei genannt werden, wenn sie von einem freien Willen hervorgebracht wird. Und genauso verhält es sich im Universum mit jedem passiven Vermögen, insofern es passiv ist. Denn das passive Vermögen als solches kann seine natürliche Veranlagung (<i>dispositio</i>) nicht verändern. Daher nämlich wird über die Materialursache hinaus eine Wirkursache benötigt, weil das Erduldende als solches sich selbst nicht verändern kann. Daher kann auch das passive Vermögen, insofern es passiv ist, nicht die Kraft haben, seine Bestimmung anzustoßen. Denn eine Bestimmung setzt eine Veränderung und somit ein Bewirken voraus.</p>
<p>20. <i>Obiectio dissolvitur.</i>— Dices: potentia passiva ut sic potest resistere actioni vel non resistere; ergo hac ratione intelligi poterit libertas in potentia passiva ut sic, nimirum si fingamus in potestate eius situm esse resistere agenti vel non resistere. Ut qui dicunt amorem non elici a voluntate, sed imprimi ab obiecto cognito vel a cognitione ipsa, dicent nihilominus, quamvis obiectum vel cognitio quantum est ex se necessario efficiant, nihilominus amorem esse liberum voluntati, quia in potestate eius est resistere vel non resistere tali effectioni seu impressioni amoris. Respondetur primo, cum voluntas nude sumpta ex se sit indifferens ad recipiendum vel non recipiendum amorem, intelligi non posse quod per seipsam suamque puram entitatem et potentiam passivam resistat impressioni amoris; nam resistentia formaliter solum esse potest ab aliquo contrario vel repugnante, non ab ipso subiecto capaci ut sic. Deinde, hinc fit ut talis resistentia non possit esse indifferens et libera, quia solum oritur</p>	<p>20. <i>Ein Einwand wird ausgeräumt.</i>— <u>Du sagst:</u> Das passive Vermögen als solches kann sich einer Aktion widersetzen oder sich ihr nicht widersetzen; aus diesem Grund könnte man sich denken, dass auch im passiven Vermögen als solchem eine Freiheit ist, insbesondere wenn man sich vorstellt, dass in diesem Vermögen die Macht liegt, einem Handelnden Widerstand zu leisten oder nicht. So sagen manche zwar, dass die Liebe nicht vom Willen gewählt wird, sondern vom erkannten Objekt bzw. vom Erkenntnisakt selbst aufgedrückt wird. Doch dieselben sagen auch, dass, obwohl das Objekt bzw. der Denkakt (insofern er aus sich heraus ist[?]) ihre Wirkung mit Notwendigkeit hervorbringen, dennoch die Liebe dem Willen freisteht, weil es in seiner Macht liegt, einer solchen Wirkung bzw. dem Eindruck der Liebe zu widerstehen oder nicht zu widerstehen. <u>Es wird geantwortet.</u> Erstens: Wenn der Wille nackt genommen aus sich heraus indifferent in Bezug auf Empfangen oder Nicht-Empfangen der Liebe sein soll, dann könnte man sich nicht vorstellen, dass er durch sich selbst und seine reine Seiendheit und sein passives Vermögen dem Eindruck der Liebe widersteht. Denn das Widerstehen kann formal gesehen nur aufgrund eines Gegensatzes oder eines Widerstrebenden erfolgen. Damit könnte aber ein</p>

<p>ex formali repugnantia vel oppositione entitatum; et ideo, si voluntas, verbi gratia, per suammet entitatem formaliter resistit interdum impressioni amoris, semper ac necessario resistet, quia semper habebit eandem formalem repugnantiam; quod si hanc non habet, nunquam resistet, nisi aliquid aliud adiungatur quo repugnet et resistat, et tunc in eo efficiendo vel non efficiendo poterit cerni libertas. Ut in exemplo posito, si admittamus in obiecto vel cognitione esse vim activam amoris, solum poterit voluntas activitati resistere alterutro e duobus modis, scilicet, vel removendo obiectum seu considerationem eius, quod non potest praestare nisi aliquid agendo seu volendo, vel non cooperando ipsi obiecto vel cognitioni, <b>quod supponit voluntatem ipsam esse causam efficientem saltem partialem ipsius amoris, atque ita semper indifferentia libertatis reducitur ad facultatem aliquid agendi, quatenus talis est.</b></p>	<p>solcher Widerstand nicht gleichgültig und frei sein, weil er nur aus dem formalen Widerstreit oder dem Gegensatz von Seiendheiten herrührt. Und wenn daher z.B. der Wille aufgrund seiner Seiendheit formal dem Eindruck der Liebe widersteht, so würde er immer und notwendigerweise widerstehen, weil er immer denselben formalen Widerstreit hätte. Und wenn er ihn nicht hätte, würde er nie widerstehen, außer er würde sich mit etwas anderem verbinden, das widerstreitet, und dann könnte in diesem Hervorbringen oder Nicht-Hervorbringen eine Freiheit gesehen werden. Wenn wir also bezüglich des genannten Beispiels zugestehen, dass im Objekt oder in der Erkenntnis eine aktive Kraft der Liebe ist, dann könnte der Wille dieser Aktivität nur auf eine der folgenden Weisen widerstehen: Entweder das Objekt oder seine Betrachtung werden entfernt, doch dafür müsste etwas getan oder gewollt werden. Oder es wird nicht mit dem Objekt bzw. der Erkenntnis kooperiert, was voraussetzt, dass der Wille selbst mindestens teilweise die Wirkursache dieser Liebe ist, und so wird die Indifferenz der Freiheit immer auf ein Handlungsvermögen reduziert, insofern es ein solches ist.</p>
<p>21. <i>Libertas divina qualis.</i>— <i>Libertas creata in quo sita.</i>— Dices tandem in Deo esse perfectissimam libertatem, cum tamen illa formaliter non consistat in facultate agendi. Quod probatur, tum quia facultas agendi in Deo solum est respectu actionum ad extra; libertas autem formaliter et per se primo est in ipso actu amoris, qui est immanens in Deo, ut nostro more loquamur; tum etiam quia, ut infra dicemus, potentia activa in Deo est ratione distincta a voluntate; sola autem voluntas est potentia formaliter libera, ut paulo post dicemus. Respondetur nos loqui de libertate creata, quae proxime ac primario exercetur circa actus ipsiusmet facultatis liberae. Ut enim recte notavit Scotus, In I, dist. 39, § <i>Quantum ad primum dico quod voluntas</i>, libertas intelligi potest aut in ordine ad diversos actus immanentes in ipsa potentia, aut in ordine ad diversa obiecta, aut in ordine ad diversos effectus extrinsecos. Haec ultima habitudo seu indifferentia est</p>	<p>21. <i>Wie beschaffen ist die göttliche Freiheit?— Wo ist die Freiheit der Kreaturen zu verorten?— Du sagst</i>, dass nur in Gott sich die allervollkommenste Freiheit befindet, auch wenn jene Freiheit nicht in einem Handlungsvermögen besteht. Dies wird bewiesen: 1. Das Handlungsvermögen in Gott bezieht sich nur auf nach außen gerichtete Aktionen. Die Freiheit liegt aber formal und für sich genommen im Akt der Liebe selbst, der unserer Redeweise zufolge in Gott immanent ist. 2. Wie unten gesagt wird, ist das aktive Vermögen in Gott rational (Gegensatz: real) vom Willen unterschieden. Doch nur der Wille ist ein formal freies Vermögen, wie wir wenig später sagen werden. <u>Es wird geantwortet</u>, dass wir über die geschaffene Freiheit sprechen, die zunächst und primär in Bezug auf den Akt des freien Vermögens selbst ausgeführt wird. Wie nämlich Johannes Duns Scotus zu Recht bemerkt (Kommentar zum ersten Sentenzenbuch, dist. 39, § <i>Quantum ad primum dico quod voluntas</i>), <b>kann die Freiheit entweder in Hinordnung auf verschiedene immanente Akte im Vermögen selbst oder in Hinordnung auf verschiedene extrinsische Effekte gedacht werden.</b> Jene letzte Verhaltensweise oder</p>

<p>posterior et quasi consequens libertatem, quatenus potentia libere volens est etiam efficax eorum quae vult, seu applicare potest potentiam quae illa efficiat. Secundus autem respectus est formaliter requisitus et per se sufficiens ad libertatem, si in eo sit indifferentia; tamen habere hanc indifferentiam in ipsomet actu immediate respectu obiectorum sine additione vel immutatione ulla, est proprium solius Dei, ut infra ostendemus de ipso disputantes, et ideo libertas divinae voluntatis non est formaliter in facultate agendi, neque etiam est in facultate recipiendi, sed in sola eminentia quadam ipsius purissimi actus.</p>	<p>Gleichgültigkeit ist nachgeordnet und folgt quasi der Freiheit, insofern das frei wollende Vermögen auch das bewirkt, was es will, bzw. ein anderes Vermögen damit beauftragen kann, dies zu bewirken. Der zweite Bezug jedoch ist formal erforderlich und für sich hinreichend für die Freiheit, wenn (weil?) in diesem Bezug die Gleichgültigkeit liegt. Dennoch ist es allein die Besonderheit (<i>proprium</i>) Gottes, +++diese Gleichgültigkeit im Akt selbst unmittelbar in Bezug auf die Objekte zu haben+++ , ohne jedwede Hinzufügung oder Veränderung. Dies zeigen wir weiter unten, wenn wir über ihn (Gott?) disputieren, und von daher ist die Freiheit des göttlichen Willens nicht formal im Handlungsvermögen, und sie ist auch nicht im Vermögen des Empfangenden, sondern liegt allein im allumfassenden Charakter des reinsten Aktes (<i>actus purus</i>) selbst.</p>
<p>At vero libertas creaturae non potest determinari ad obiecta nisi intercedentibus aliquibus actibus secundis qui addantur ipsi facultati liberae, respectu quorum sit indifferens per modum actus primi. Et respectu eorumdem dicimus libertatem inesse huiusmodi facultati quatenus est activa talium actuum, et non formaliter quatenus receptiva est vel ipsorum actuum vel alterius rei quae ad ipsos ordinetur.</p>	<p>Doch die Freiheit der Kreatur kann nicht auf Gegenstände hin bestimmt werden, wenn nicht bestimmte sekundäre Akte hinzukommen, die dem freien Vermögen hinzugefügt werden und in Bezug auf die dieses Vermögen gleichgültig in der Weise des ersten Aktes wäre. Und in Bezug auf diese &lt;sekundären Akte&gt; sagen wir, dass die Freiheit einem derartigen Vermögen innewohnt, insofern es das aktive Prinzip solcher Akte ist, und nicht formal, insofern es die Akte selbst oder eine andere Sache, die auf diese Akte hingeeordnet ist, empfängt.<sup>2</sup></p>
<p>22. <i>Secundum philosophorum sententiam.</i>— Atque ita philosophi omnes, praesertim Aristoteles, nostram libertatem declarant per potestatem agendi et non agendi, vel oppositum agendi, ut lib. I Magn. Moral., c. 9, ait in nostro arbitrio esse bona malaque facere, quod late prosequitur III Ethic., praesertim c. 5; bona autem et mala moralia, de quibus ibi est sermo, formaliter ac proprie consistunt in actibus ipsius voluntatis. Unde etiam huic veritati consonant similes Scripturae locutiones: <i>Qui potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit</i>, Eccles. 31; et illa: <i>Aut facite arborem bonam et</i></p>	<p>22. <i>Gemäß der Ansicht der Philosophen.</i>— Und so erklären alle Philosophen, besonders Aristoteles, unsere Freiheit durch das Vermögen (<i>potestas</i>) zu handeln und nicht zu handeln bzw. gegenteilig zu handeln. So sagt er in den <i>Magna Moralia</i>, Buch 1, Kap. 9, dass es in unserer Entscheidung liegt, das Gute oder das Schlechte zu tun, was er auch in der <i>Ethik</i>, Buch 3, vor allem Kap. 3, ausführlich untersucht. Doch das moralisch Gute oder Schlechte, vom dem hier die Rede ist, besteht formal und eigentlich in den Akten des Willens selbst. Von daher entsprechen dieser Wahrheit auch viele ähnliche Stellen in der Bibel: „Wer konnte das Gesetz übertreten und tat’s doch nicht, konnte Böses tun und tat’s auch nicht?“ (Sirach 31,10); „Nehmt an, ein Baum ist gut, so wird auch seine Frucht gut sein; oder nehmt an, ein Baum ist faul, so</p>

<sup>2</sup> D.h. das freie Vermögen ist der Wille, aber die Akte, auf die hin er frei ist, sind nicht seine eigenen, sondern andere, zur Ausführung der gewollten Handlung gehörige.

<p><i>fructum eius bonum, aut facite arborem malam et fructum eius malum, Matth. 12. Quae verba tractans Augustinus, lib. contra Adimant. Manich., c. 26: In voluntatis potestate (inquit) positum est ita mutari ut bonum possit operari. Et Methodius, lib. de Libero arbitrio, per hoc libertatem declarat, quod homini data est potestas faciendi quae velit; et similia leguntur apud Basilium, homil. Quod Deus non sit auctor malorum; Nazianz., orat. 1, et alios infra referendos. Ac denique Conc. Tridentinum, sess. VI, c. 4, et can. 4 et 5, ut nostrae voluntatis libertatem tueatur, docet eam in suis actibus non mere passive se habere, sed active illos operari, insinuans usum libertatis consistere in actione, facultatem autem libertatis in potentia aliqua quatenus activa est. Atque ita simul probatum relinquitur inter causas efficientes creatas aliquas esse libere agentes, quod in praesenti disputatione principaliter intendimus.</i></p>	<p>wird auch seine Frucht faul sein.“ (Matthäus 12,33). ...</p>
<p>23. Iam vero occurrebat declarandum quaenam sit haec facultas sic libera in agendo. Item qualis sit indifferentia eius, et in quo posita sit. Sed haec inter solvenda argumenta tractabuntur; singula enim ex argumentis propositis graves postulant difficultates.</p>	