

Doxastischer Voluntarismus bei Thomas von Aquin: Wille, Intellekt und ihr schwieriges Verhältnis zur Zustimmung

Rudolf Schüßler

April 2011

Diskussionspapier

Die Annahme, Glaubenszustände entstünden unfreiwillig („Belief is involuntary!“), ist in der modernen Erkenntnistheorie weit verbreitet.¹ Sie steht in Widerspruch zu älteren Vorstellungen vom Zusammenwirken von Wille und Intellekt beim Glauben, für deren Entwicklung die Lehren des Thomas von Aquin eine exemplarische Bedeutung besitzen. Hat Thomas also die katholische Glaubenspsychologie und vormoderne Konzeptionen epistemischer Rechtfertigung in die Irre geführt?

Die Kritik am so genannten doxastischen Voluntarismus, dem zu Folge wir uns frei für oder gegen doxastische Zustände (wie jene des Glaubens oder Meinens) entscheiden können, entzündet sich vor allem an dessen direkter Variante. Der direkte doxastische Voluntarismus (DDV) unterstellt, wir könnten nach erfolgter Abwägung, bei einem gegebenen Stand der Gründe für oder gegen die Wahrheit einer Aussage, frei beschließen, sie zu glauben oder an ihre Negation zu glauben. Etliche Anti-Voluntaristen schreiben Thomas einen solchen DDV zu, dessen Überwindung als eine der großen Leistungen der modernen Erkenntnistheorie gilt.² Die Verteidiger des Aquinaten scheinen angesichts dieses Vorwurfes leichtes Spiel zu haben. Sie heben hervor, dass Thomas lediglich einen indirekten doxastischen Voluntarismus (IDV) vertrat.³ Der IDV postuliert in seinem üblichen Verständnis die Möglichkeit einer willentlichen Entscheidung über die Richtung des Nachforschens und bei der Lenkung von Aufmerksamkeit (z.B. durch Nachdenken über etwas). Im Unterschied zum DDV nimmt der IDV nicht die Möglichkeit einer unmit-

Zitationen von Thomas von Aquin erfolgen ohne Namen nach der *editio Leonina* seines Gesamtwerkes. Scholastische Texte werden nach ihrer Gliederung zitiert, Seitenzahlen sind nur dort angegeben, wo dies die Suche erleichtert. Übersetzungen aus dem Lateinischen stammen, sofern nicht anders gekennzeichnet, von mir.

¹Der Begriff des *belief* steht als philosophischer Fachbegriff im Zentrum der neueren Debatte um den doxastischen Voluntarismus, aber auch um eine *ethics of belief*. (vgl. Adler 2002, McCarthy 1986). In diesen Kontexten geht es allerdings in der Regel nur um einen Aspekt des *Belief*-Begriffs, nämlich das Fürwahrhalten von Aussagen, das als Resultat der Zustimmung (*assent*) zu Aussagen angesehen wird. Ich ziehe die Bezeichnung „Glaubenszustand“ statt „Glauben“ vor, um anzuzeigen, dass die Problematik des Willensbeitrages zur Zustimmung auch bei Thomas von Aquin nur zum Teil eine religiöse, aber immer eine erkenntnistheoretische Bedeutung besitzt.

²Vgl. Alston (1989: 119): „[T]he basic voluntary control thesis [i.e. DDV] has had distinguished proponents throughout the history of philosophy, for example, Augustine, Aquinas, Descartes, Kierkegaard and Newman.“

³Vgl. Abschnitt 2. In Zusammenhang mit der Debatte um den doxastischen Voluntarismus bei Thomas erscheint zudem eine Warnung angebracht. Diese Debatte hängt zwar mit der Frage nach einem Intellektualismus oder Voluntarismus in Thomas' Handlungstheorie zusammen (vgl. die Überblicke bei Eardley 2003, Wang 2009 und die Warnungen vor einer überzogenen Unterscheidung bei Pasnau 2002: 221-229), ist aber keineswegs deckungsgleich mit dieser. Insbesondere folgt aus der Annahme eines doxastischen Voluntarismus *keine* Vorentscheidung für einen generellen Voluntarismus in der Handlungstheorie. Es geht nämlich beim doxastischen Voluntarismus nicht darum, ob der Wille unabhängig vom Intellekt Kontrolle ausüben kann, sondern ob er bei der Erzeugung doxastischer Zustände überhaupt – direkt oder indirekt – auf allen Stufen mitwirkt.

telbaren Wahl hinsichtlich des Glaubens an eine Aussage oder deren Negation an. Damit scheint der philosophische Ruf des Aquinaten ohne große Mühe gerettet zu sein.

Es gibt jedoch Probleme mit diesem Ergebnis. Thomas wurde von Kennern seiner Lehre nicht immer nur ein IDV zugeschrieben. Einige Thomas-Interpreten der frühen Neuzeit erachteten ihn als direkten doxastischen Voluntaristen, und es gilt zu klären, auf welcher Grundlage das geschah. Darüber hinaus greift die dargelegte Verteidigungsstrategie auch in philosophischer Hinsicht zu kurz. Der IDV reicht als Grundlage einer angemessenen Ethik epistemischer Pflichten nicht aus. Viele Vertreter des IDV sind zwar überzeugt, die Kontrolle über Richtung und Sorgfalt beim Nachforschen genüge, um epistemische Pflichten zu fundieren. Das trifft jedoch nur für Pflichten der Informationssuche und Informationsverarbeitung zu. Es gibt darüber hinaus weitere epistemische Pflichten.⁴ Eine befriedigende Rolle bei der Überzeugungs- und Meinungsbildung können epistemische Pflichten nur übernehmen, wenn Auskunft darüber gegeben wird, ob Aussagen bei einer gegebenen Lage der Gründe für ihre Wahrheit geglaubt werden dürfen oder nicht. Eine solche deontische Reglementierung erscheint aber nur sinnvoll, wenn überhaupt eine unmittelbare Wahl hinsichtlich Glauben oder Nichtglauben besteht. Ließen sich epistemische Erlaubnisse oder Pflichten nur mittels des IDV erfüllen, dann könnten sie nicht im vollen Bewusstsein der vorhandenen Evidenz erfüllt werden. Es ist jedoch eine absonderliche Vorstellung, das Richtige nur tun zu können, wenn man die Augen vor der Lage der Fakten verschließt (mehr dazu in Abschnitt 5). Die epistemische Ethik des Thomas von Aquin wäre für die Zwecke einer anspruchsvollen Ethik der epistemischen Verantwortung mithin kaum geeignet, wenn Thomas nur einen IDV vertreten hätte.

Das ist ein guter Grund, sich Thomas' Auffassung zur Interaktion von Wille und Intellekt bei der Zustimmung zu Aussagen erneut daraufhin anzusehen, ob sie nicht doch den Kern einer zufrieden stellenden epistemischen Ethik enthält. Entsprechend dieser philosophischen Fragestellung werden wir uns im Folgenden nicht mit der theologischen Seite der Glaubensproblematik beschäftigen, sondern allein mit Thomas als Philosophen, also mit den erkenntnistheoretischen und erkenntnispsychologischen Aspekten unseres Thomas. Thomas selbst hat die Möglichkeit hierfür geschaffen, indem er in wichtigen Passagen allgemein von Zustimmung (*assensus*) zu Aussagen spricht und nicht speziell von Glauben (*fides*).

Wenn wir nun mit Blick auf Thomas nach unmittelbaren Beiträgen des Willens bei der Zustimmung zu nicht evident wahren Aussagen fragen, können uns Hinweise helfen, die bei scholastischen Kommentatoren des 17. Jahrhunderts zu finden sind. Einige von ihnen sahen Thomas als direkten doxastischen Voluntaristen an, andere unterstellen ihm eine Form des doxastischen Voluntarismus, der über den IDV hinausgeht, aber nicht mit dem DDV identisch ist. Scholastiker des 17. Jahrhunderts nahmen häufig an, der Wille könne unmittelbar bestimmen, ob wir ein Urteil zu nicht vollends evidenten Aussagen abgeben oder uns des Urteils enthalten. Ein solcher unmittelbarer Voluntarismus von Urteil und Urteilsenthaltung sollte bei genauer Betrachtung weder dem DDV noch dem IDV zugerechnet werden, und er schafft in Verbindung mit dem IDV eine ausreichende Grundlage für eine epistemische Pflichtethik. Insofern lohnt es zu fragen, ob schon Tho-

⁴Vgl. Ryan (2003: 47).

mas einen unmittelbaren Urteils-Voluntarismus vertrat. Diese Frage ist bei näherer Betrachtung schwieriger zu beantworten als es auf den ersten Blick scheinen mag.⁵ Sie wird uns im Wesentlichen in dieser Untersuchung beschäftigen und am Ende positiv beantwortet werden.

Die Untersuchung gelangt in fünf Schritten zu ihrem Ergebnis. Abschnitt 1 legt Hintergründe zum Verhältnis von Wille und Intellekt bei Thomas von Aquin dar und diskutiert Indizien, die dafür sprechen, ihm ohne Umschweife einen direkten doxastischen Voluntarismus zuzuschreiben. Abschnitt 2 geht auf die neueren Analysen von Claudia Eisen Murphy und Bruno Niederbacher zum doxastischen Voluntarismus bei Thomas ein und erläutert, weshalb beide Autoren ihm nur einen indirekten Voluntarismus unterstellen. Abschnitt 3 stellt diese Annahme auf der Grundlage spätscholastischer Auslegungen der Unterscheidung zwischen Ausübung und Spezifikation von Akten des Intellektes in Frage und plädiert dafür, die betreffende Unterscheidung im Sinne eines unmittelbaren doxastischen Voluntarismus zu verstehen, der eine freie Wahl von Urteil oder Urteilsenthaltung zulässt. Abschnitt 4 bezieht dieses Resultat auf Thomas zurück und klärt einige damit verbundene Schwierigkeiten. Abschnitt 5 fasst die Untersuchung zusammen.

1. Indizien für einen direkten doxastischen Voluntarismus bei Thomas von Aquin

Die These, Thomas von Aquin habe einen direkten doxastischen Voluntarismus vertreten, erscheint auf den ersten Blick überzeugend. Thomas äußert sich an verschiedenen Stellen seines Werkes zum Verhältnis von Wille und Intellekt, und an einer der prominentesten Stellen, in Teil I-II der *Summa theologiae*, quaestio 17, Artikel 6, unterstellt er offenbar die Möglichkeit von Zustimmung oder Verneinung zu Aussagen durch Beschluss:⁶

Wenn das Aufgefasste (*apprehensa*) also von der Art ist, dem der Intellekt in natürlicher Weise zustimmt (*assentire*), wie z.B. die ersten Prinzipien, dann liegt Zustimmung oder Verneinung dazu nicht in unserer Macht, sondern in der Ordnung der Natur begründet. Und so untersteht es, eigentlich, dem Befehl der Natur. Es gibt aber aufgefasste Dinge, die den Intellekt nicht so sehr überzeugen, dass er nicht aus ir-

⁵Insofern wird die Bereitschaft mancher moderner Interpreten, eine unmittelbare Entscheidung über Urteil oder Urteilsenthaltung bei Thomas ohne Weiteres anzunehmen (vgl. z.B. Wang 2009: 112), hier auch problematisiert.

⁶Op. Om. 6, STh I-II, 17.6: „Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturae: et ideo, proprie loquendo, naturae imperio subiacet. Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam: et in talibus assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est, et sub imperio cadit.“ Wie hier bei Quaestio 17, Artikel 6 werden im Folgenden die Gliederungsebenen in den Schriften von Thomas nur durch die Abfolge der Zahlen angegeben. Weitere wichtige Stellen zum Verhältnis von Wille, Intellekt und Glauben bei Thomas sind: STh I-II, 9.1; 15.1; 17.1; STh II-II, 1.4; 2.1; 5.2; De Veritate 14.1; In III Sent. d. 23, q. 2, a. 2; Contra Gent. III. 40; Q. de malo, 6; Quodlibeta 9.5.2. Ich gehe auf diese Stellen hier nur insoweit ein, als sie für die Untersuchung bedeutsam sind.

gendeinem Grund zustimmen oder verneinen (*dissentire*) könnte, oder sich wenigstens der Zustimmung oder Verneinung enthalten. In solchen Dingen steht Zustimmung oder Verneinung in unserer Macht und unterliegt dem Befehl.

Wenn Thomas am Ende dieser Passage schreibt, dass Zustimmung oder Verneinung einer Aussage in manchen Fällen „dem Befehl unterliegt“ (*sub imperio cadit*), dann postuliert er anscheinend einen direkten doxastischen Einfluss des Willens. An anderer Stelle unterscheidet er zwei Arten willentlicher Akte, wobei die einen vom Willen befohlen und die anderen vom Willen hervorgebracht (*elicitor*) werden. Als Beispiel für die vom Willen befohlenen Akte nennt Thomas das Umhergehen oder Reden, als Beispiel für das Hervorbringen den Akt des Wollens selbst.⁷ Aus dieser Charakterisierung geht hervor, dass das Hervorbringen von Akten bei Thomas, wie auch sonst in der scholastischen Psychologie, eine unmittelbarere Beziehung anzeigt als das Befehlen. Hierauf wird weiter unten noch zurück zu kommen sein. Nichtsdestoweniger sind die Beispiele (Gehen, Reden), die Thomas für den Befehl des Willens nennt, Handlungen nach Art des Hebens einer Hand, die von Alston als „basic“ bezeichnet und dem direkten doxastischen Voluntarismus zugrunde gelegt werden. Für Alston ist ein doxastischer Voluntarismus direkt, wenn das Fürwahrhalten einer Aussage gleichsam im Hier und Jetzt einfach durch Beschluss als zusammenhängende ununterbrochene Handlung herbeigeführt werden kann. Handlungen dieser Art nennt er Basishandlungen, die sich durch die bewusste Bewegung unserer Gliedmaßen exemplifizieren lassen, und für die wir üblicherweise keine Teilhandlungen mehr spezifizieren. Die *basic voluntary control thesis* (BVCT) besagt, dass wir über Glaubenszustände (*beliefs*) – wenigstens im manchen Kontexten – in gleicher Weise Kontrolle besitzen wie über die Bewegungen unserer Gliedmaßen.⁸ Dabei ist natürlich zu berücksichtigen, dass Alston von *belief* spricht und Thomas von Zustimmung (*assensus*) oder Verneinung. Dieser Unterschied erweist sich jedoch als harmlos, denn beiden geht es um die Möglichkeit des Fürwahr- oder Fürfalschhaltens von Aussagen. Der Inhalt eines *belief* ist im Kontext der Debatte um den doxastischen Voluntarismus einfach eine für wahr gehaltene Aussage, und *assensus* führt aus Sicht der Scholastiker zum Fürwahrhalten einer Aussage.⁹ Demnach scheint Thomas in STh I-II, 17.6 in der Tat die BVCT zu vertreten. Man muss allerdings nicht unterstellen, dass seine Rede vom Befehl des Willens überall zwingend mit der BVCT verbunden ist. Vielleicht dient der Hinweis auf das Umhergehen oder Reden nur der Illustration von Handlungen, die einigermaßen sicher und ohne Verzug durch einen Befehl des Willens herbeigeführt werden können. Es scheint daher sinnvoll, die Rede vom Befehl des Willens vorerst als Indiz, aber nicht als Beweis für einen direkten doxastischen Voluntarismus bei Thomas zu werten.

⁷Vgl. Op. Om. 6, STh I-II, 1.1 ad 2. Auch die Ausführungen zum „Befehlen“ (*imperare*) einer Handlung in STh I-II, 17.1–5 sprechen deutlich für einen direkten doxastischen Kontext in art. 6 dieser Frage.

⁸Vgl. Alston (1989: 119): „Let’s call the kind of control we have over states of affairs we typically bring about by basic actions, “basic voluntary control”. If we do have voluntary control of beliefs, we have the same sort of reason for supposing it to be basic control that we have for supposing ourselves to have basic control over the (typical) movements of our limbs, viz., that we are hard pressed to specify any voluntary action by doing which gets the limbs moved or the beliefs engendered.“

⁹Vgl. Op. Om. 22. 2, De Veritate, q. 14.1: „[N]on enim dicimur alicui assentire nisi quando inhaeremus ei quasi vero.“

Thomas behauptet im Übrigen nicht (!) die Möglichkeit eines wahlweisen Fürwahrhaltens beliebiger Aussagesätze.¹⁰ Er verweist vielmehr auf Evidenzlagen, die ein Fürwahrhalten von Aussagen unweigerlich „auf natürlichem Wege“ herbeiführen. Das geschieht bei ersten Prinzipien wie „das Ganze ist größer als seine Teile“, also bei Aussagen, die wir heute als analytisch oder logisch wahr bezeichnen würden. Die Wahrheit solcher Aussagen erscheint uns zwingend und unmittelbar einsichtig. Auf andere Arten von Aussagen, deren Wahrheit sich uns aufdrängt, geht Thomas nicht explizit ein. Es liegt nahe, auch Wahrnehmungsaussagen unter günstigen Bedingungen („Vor mir steht eine Tasse“) und das unbestrittene Beobachtungszeugnis vieler Personen („Rom existiert“, auch wenn man Rom nur vom Hörensagen kennt) zu dieser Kategorie zu zählen. Man kann dies Thomas zuschreiben, wenn unterstellt wird, er wolle die Kategorie der natürlich für wahr gehaltenen Aussagen nur mit Hilfe der ersten Prinzipien exemplifizieren, aber nicht erschöpfend charakterisieren. Spätere Scholastiker haben jedenfalls die Menge der psychologisch nicht bestreitbaren Aussagen explizit über die ersten Prinzipien der Vernunft hinaus erweitert (siehe unten Suárez). Schon Thomas' Ausführungen verdeutlichen allerdings, dass von einem uneingeschränkten doxastischen Voluntarismus in der scholastischen Tradition nicht die Rede sein kann. Der doxastische Voluntarismus der Scholastiker gilt immer nur eingeschränkt für Aussagen, deren Wahrheit vernünftigen Zweifeln unterliegen kann. Das wird von Alston – *cum grano salis* – auch anerkannt.¹¹

Ein weiteres Problem besteht in der irrigen Annahme, Thomas von Aquin und spätere Scholastiker hätten den doxastischen Voluntarismus nur auf den religiösen Glauben bezogen. Dieser Irrtum beruht auf der grundlegenden Bedeutung der Glaubensproblematik für die scholastische Debatte um das Verhältnis von Wille und Intellekt. Der religiöse Glaube wird von der katholischen Kirche als verdienstliche Leistung eines Individuums angesehen. Deshalb muss das Individuum einen zurechenbaren Beitrag zum Akt des Glaubens leisten. Das heißt aus scholastischer Sicht: Der Wille muss am Akt des Glaubens beteiligt sein. Der scholastische Begriff des Glaubens (*fides*) besitzt jedoch auch eine rein erkenntnistheoretische Lesart, die ihn – seit Hugo von St. Viktor – als mittleren von drei doxastischen Zuständen kennzeichnet. Hinsichtlich der Erkenntnissicherheit steht der Zustand des Wissens (*scientia*) höher, der durch volle Einsicht in die Gründe der Wahrheit einer Aussage gekennzeichnet ist. Unter ihm rangiert der Zustand der bloßen Meinung (*opinio*), bei dem die Befürchtung mitschwingt, die Wahrheit einer Aussage irrtümlich anzunehmen.¹² Bei *fides* ist keine solche Befürchtung vorhanden, man ist sich der Wahrheit der für wahr gehaltenen Aussage subjektiv gewiss, jedoch ohne, wie im Fall des Wissens, die Gründe hierfür zwingend darlegen zu können. Das mag

¹⁰Das ist das Verständnis des doxastischen Voluntarismus von Williams (1978).

¹¹Vgl. Alston (1989: 120): „Most of these people limit their voluntarism to cases in which it is not clear to the subject whether the belief is true or false.“ Alston spricht vorsichtig von „den Meisten“, aber es wäre hilfreich, wenn die Gegner des doxastischen Voluntarismus überhaupt einen einzigen Philosophen anführen könnten, der einen uneingeschränkten doxastischen Voluntarismus vertrat.

¹²Dieses Verständnis von *opinio* herrscht in der spätscholastischen Tradition vor, bei Thomas findet sich daneben aber auch eine Verwendung von *opinio* als bloße Neigung zum Fürwahrhalten, ohne dass die betreffende Aussage voll für wahr gehalten wird (vgl. Byrne 1968: 63, 70, 182; Niederbacher 2004: 44; Zimmermann 2005). Byrne, der Thomas' Meinungsbegriff umfassend untersucht hat, kennzeichnet die Auffassung, nach der *opinio* mit einem *assensus* einhergeht als Thomas' „most rigorous definition“.

für religiösen Glauben generell zutreffen, kennzeichnet darüber hinaus aber auch jede feste Überzeugung als *fides*.

In Zusammenhang mit STh I-II, 17.6 interessiert allerdings weniger das Ausmaß subjektiver Gewissheit als die Zustimmung, die mit dem Begriff des Glaubens verbunden ist.¹³ Thomas Ausführungen an dieser Stelle entsprechen mithin der Fragestellung, die in der modernen Debatte zum doxastischen Voluntarismus im Vordergrund steht, und legen, um zu unserem Ausgangspunkt zurück zu kommen, einen direkten doxastischen Voluntarismus im Sinne von Alstons *basic voluntary control thesis* (BVCT) mindestens nahe.

2. Stellungnahmen zu Thomas' doxastischem Voluntarismus: Eisen Murphy und Niederbacher

Trotz des Augenscheins von STh I-II, 17.6 kommen Claudia Eisen Murphy und Bruno Niederbacher in zwei detaillierten neueren Untersuchungen zum Ergebnis, Thomas habe lediglich einen indirekten doxastischen Voluntarismus vertreten.¹⁴ Wir werden nun näher betrachten, worauf dieses Urteil beruht. Dabei kommt eine scholastische Unterscheidung ins Spiel, die wir bisher nicht berücksichtigt haben, die aber für ein zureichendes Verständnis des Verhältnisses von Wille und Intellekt bei Thomas unerlässlich ist.¹⁵ In STh I-II 9.1 ad 3 schreibt er:¹⁶

Der Wille bewegt den Intellekt im Hinblick auf die Ausübung seines Aktes, da selbst das Wahre, welches eine Vollkommenheit des Intellektes darstellt, im universalen Guten als partikuläres Gut enthalten ist. Doch im Hinblick auf die Bestimmung des Aktes, die vom Objekt herrührt, bewegt der Intellekt den Willen, da das Gute unter einem speziellen Gesichtspunkt aufgefasst wird, der im universalen Gesichtspunkt der Wahrheit enthalten ist.

¹³Das steht im Gegensatz zu Vorstellungen, denen zufolge das *upgrading* einer *opinio* zu *fides* den eigentlichen Beitrag des Willens bei der Bildung von Glaubenszuständen darstellt. Dieses Verständnis mag für den religiösen Glauben erwägenswert sein (vgl. Lugo 1891: tom. I, disp. 10, sec. 1, n. 6, p. 425), ist aber nicht der richtige Ansatzpunkt für den scholastischen doxastischen Voluntarismus im Allgemeinen. Insofern stimme ich nicht mit Steel (1988: 296) überein, der die betreffende Problematik generell für Glaubenszustände (*beliefs*) in den Mittelpunkt stellt.

¹⁴Die Untersuchungen von Eisen Murphy (2000) und Niederbacher (2004) sind für die gegenwärtige Fragestellung, bei der erkenntnistheoretische Probleme und nicht Probleme des religiösen Glaubens im Vordergrund stehen, aussagekräftiger als ältere Untersuchungen zu Glaube und Wissen (z.B. Jenkins 1997, Penelhum 1977, Ross 1985). Marshall (1999) ist, trotz des Titels, für unsere Zwecke unergiebig. Ich gehe auf die genannten Arbeiten daher nicht explizit ein. Andere Untersuchungen zum Thema werden gegebenenfalls zur Ergänzung der Ausführungen von Eisen Murphy und Niederbacher herangezogen werden.

¹⁵Pojmans (1986: 33ff.) Analyse zum doxastischen Voluntarismus bei Thomas von Aquin, auf die sich Alston stützt, geht auf diese so wichtige Unterscheidung nicht ein.

¹⁶[V]oluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus: quia et ipsum verum quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quae est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem: quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quandam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri.

Das Verhältnis von Wille und Intellekt ist mithin durch eine Arbeitsteilung beziehungsweise eine nach Hinsichten differenzierte Über- und Unterordnung bestimmt. Hinsichtlich der Ausübung eines Aktes (*quoad exercitium*) dominiert der Wille, während hinsichtlich der näheren Bestimmung des Aktes (*quoad determinationem* oder *quoad specificationem*) der Intellekt die Führung übernimmt, ohne vom Willen beherrscht zu werden.¹⁷ Die Frage, ob Thomas einen direkten doxastischen Voluntarismus vertrat, hängt nun weitgehend vom Verständnis dieser Unterscheidung ab.¹⁸

Eisen Murphy und Niederbacher verstehen unter einem Einfluss auf die Ausübung, dass der Wille bestimmt, ob ein für die Wahrheits*findung* bedeutsamer Akt ausgeführt wird oder nicht. Eisen Murphy exemplifiziert das durch „etwas besondere Aufmerksamkeit schenken“ und „mehr Evidenz suchen“.¹⁹ Niederbacher schreibt:²⁰

Ich kann bestimmen, etwas zu erforschen oder nicht zu erforschen; ich kann nicht bestimmen, dass das Erforschte p und nicht q ergibt. ... *quantum ad exercitium actus* kann die Vernunft sich selbst befehlen: ‚Sei aufmerksam! Gebrauche deine Vernunft!‘; *quantum ad determinationem actus* bzw. *quantum ad objectum* kann die Vernunft hingegen nur unter bestimmten Bedingungen befehlen.

Diese Erläuterung stützt sich, einschließlich der Hervorhebung von Aufmerksamkeit und des Gebrauchs der Vernunft, unmittelbar auf Thomas' Ausführungen, der in Zusammenhang mit der Ausübung des Intellektes davon spricht, aufmerksam zu sein oder den Intellekt zu gebrauchen.²¹ Das heißt jedoch nicht zwangsläufig, dass die Ausübung des Intellektes sich in den genannten Aktivitäten erschöpfen muss. Auf diesen Punkt werden wir wiederholt zurück kommen.

Der Objektbezug, der in der Formulierung *quantum ad objectum* aufscheint, wird von Niederbacher, und auch von Eisen Murphy, mit Recht in den Vordergrund gerückt. Dabei ist allerdings zu beachten, dass das Objekt in doppelter Weise in Erkenntnisprozesse einfließt. Ohne Hilfe des Intellektes ist der Wille gleichsam blind und kann kein Objekt als gut oder schlecht erfassen. Eine Entscheidung darüber, dies oder jenes zu er-

¹⁷Dieser weithin für Thomas akzeptierten Arbeitsteilung widersprechen nur wenige Autoren. Hause (1997: 176) schreibt Finnis (1991: 7) einen Voluntarismus der Spezifikation zu. Bei Finnis geht es um die Spezifikation der Objekte praktischer Wahl. Es ist jedoch nicht klar, ob sich die einschlägigen Analysen überhaupt auf epistemische Kontexte übertragen lassen.

¹⁸Gallagher (1994) vermittelt einen Überblick über die Entwicklung dieser Unterscheidung in Thomas' Werk. Dabei liegt das Augenmerk allerdings auf dem praktischen Handlungsurteil und weniger auf Fragen des doxastischen Voluntarismus.

¹⁹Vgl. Eisen Murphy (2000: 578): „It does not seem controversial to claim that the will moves the intellect to the exercise of the act. A person can will to get at the truth of the matter, to come to a true belief about it, and as a means to that end, she can bring herself (her intellect) to pay particular attention, to seek more evidence, etc“.

²⁰Niederbacher (2004: 62, 63).

²¹Vgl. STh I-II, 17.6 bei der Antwort. Es dürfte im Übrigen nicht erforderlich sein, auf die Unterschiede in den Auffassungen vom Umgang mit Aufmerksamkeit zwischen Thomas und späteren, voluntaristischen Autoren (wie Duns Scotus) einzugehen. Thomas fokussiert mehr auf den Einfluss der Leidenschaften, die der Wille gewähren lässt, während Scotus dem Willen eine mehr aktive und bestimmende Rolle zuschreibt (vgl. Müller 2009: 522, 638ff.; Pasnau 1997: 125ff.). Es ist jedoch keineswegs klar, dass hieraus für die Praxis der Aufmerksamkeitslenkung wesentliche Unterschiede resultieren. Aus diesem Grund wird auf den Modus der Aufmerksamkeitslenkung hier nicht weiter eingegangen.

forschen, oder diesem oder jenem meine Aufmerksamkeit zu schenken, kann mithin nur getroffen werden, indem zugleich das Objekt der Forschung oder Aufmerksamkeit spezifiziert wird. Wille und Intellekt wirken hierbei zusammen, indem der Wille die Ausführung einer Handlung befiehlt, deren Objekt der Intellekt vorgibt. Die Betrachtung *quantum ad exercitium* und *quantum ad specificationem* bezieht sich hierbei auf verschiedene Aspekte einer Handlung und nicht auf verschiedene Handlungstypen. Der Intellekt gibt aber nicht nur das Objekt des Handelns vor, sondern die Eigenschaften dieses Objektes schränken Thomas zufolge auch die möglichen Ausprägungen eines intellektuellen Aktes ein. Wie oben bereits dargelegt, lässt beispielsweise eine sich aufdrängende Evidenz eines Objektes keine Verneinung zu.

Wenn dagegen vom Objekt her keine zwingende Evidenz vorliegt, besteht die Möglichkeit einer willentlichen Beeinflussung doxastischer Zustände wie *assensus* oder *dissensus*. Eisen Murphy unterscheidet nun im Ausgang von Alston (und Bernard Williams) zwei Prämissen des direkten doxastischen Voluntarismus. Die von Thomas akzeptierte erste Prämisse besagt, dass eine Zustimmung genau dann direkt willensabhängig ist, wenn der Handelnde frei war, der Aussage „p“ zu zustimmen oder nicht. Die zweite Prämisse unterstellt Unfreiheit des Handelnden, wenn das Fürwahrhalten von „p“ von wahrheitsbezogenen Überlegungen, d.h. Gesichtspunkten der vorhandenen Evidenz, verursacht wurde.²² Eisen Murphy zufolge lehnt Thomas die zweite Prämisse ab, weil eine Verursachung durch Gesichtspunkte der Evidenz und eine freie Willensentscheidung sich nicht gegenseitig ausschließen. Eine Person kann ausreichende epistemische Gründe für das Fürwahrhalten einer Aussage haben, aber die Zustimmung zur Aussage mag dennoch von einem Akt des Willens (z.B. einem Beschluss zum Geschehenlassen) abhängen. Wenn die Person sich für Zustimmung entscheidet, sind es gleichwohl die wahrheitsbezogenen Gründe für die Aussage, die Zustimmung bewirken. Eine kausale Wirkung von Gesichtspunkten der Evidenz schließt mithin nicht aus, dass eine Person diese Gesichtspunkte willentlich zur Wirkung kommen lässt. Alston geht dagegen von einem Modell gleichsam automatischer Zustimmung zu hinreichend hoch wahrscheinlichen Aussagen aus.²³

Aus Thomas' Ablehnung dieses Modells folgt keineswegs zwingend, dass er einen direkten doxastischen Voluntarismus vertrat, was Eisen Murphy auch nicht unterstellt.²⁴ Allerdings weist sie ausgehend von STh I-II, 17.6 wiederholt auf die Möglichkeit hin, sich nicht nur des Urteils über eine evidentiell zustimmungsfähige Aussage zu enthalten, sondern sie sogar zu verneinen. Die Möglichkeit einer Verneinung schränkt sie durch

²²Vgl. Eisen Murphy (2000: 586).

²³Alston (1989: 125).

²⁴Thomas spricht natürlich nicht von hochwahrscheinlichen Aussagen. Die scholastische Urteilslehre unterscheidet lediglich zwischen (nur) wahrscheinlichen und sicheren Aussagen (*certitudo*). Die Kategorie der sicheren Aussagen enthielt noch die Stufenordnung der praktisch, naturwissenschaftlich und metaphysisch (bzw. mathematisch) sicheren Aussagen. Praktisch (oder moralisch) sicher war eine Aussage, wenn sie in der Praxis des Lebens nicht vernünftig bestreitbar war (z.B. vor Gericht). Wenn wir annehmen, dass schon praktisch sichere Aussagen dem direkten doxastischen Zugriff entzogen sind, entsteht ein Problem mit der Abbildung von Prädikaten wie „hochwahrscheinlich“ (oder gar moderner Glaubensgrade) auf vormoderne Kategorien der epistemischen Gewissheit. Das ist jedoch ein Problem, das Thomas noch nicht kennen konnte. Die scholastische Diskussion zur praktischen Sicherheit entfaltete sich erst ab 1400 im Anschluss an Jean Gersons Analyse moralischer Sicherheit (*certitudo moralis*) (vgl. Knebel 2000: 55, Schüßler 2003: 51).

Zusätze wie „more infrequently“ oder „at least to withhold assent from it, or even to dissent from it“ ein.²⁵ Nichtsdestoweniger bedarf es einer Erklärung, wie es möglich sein soll eine Aussage, der wir zustimmen könnten, auf Befehl des Willens hin zu verneinen (*dissentire*). Dieses Problem ist uns, wie bereits dargelegt, von Thomas aufgegeben, der schreibt (ich wiederhole zum leichteren Nachvollzug):

Es gibt aber aufgefasste Dinge, die den Intellekt nicht so sehr überzeugen, dass er nicht aus irgendeinem Grund zustimmen oder verneinen (*dissentire*) könnte, oder sich wenigstens der Zustimmung oder Verneinung enthalten. In solchen Dingen steht Zustimmung oder Verneinung in unserer Macht und unterliegt dem Befehl.

Eisen Murphy vertieft nicht, was die Möglichkeit zum *dissentire* hier bedeutet, aber Niederbacher präzisiert: Zustimmung, dass nicht p.²⁶ Das bringt Thomas anscheinend in eine epistemologisch aussichtslose Lage. Er scheint zu behaupten, wir könnten direkt durch Beschluss eine Zustimmung zu „nicht p“ geben, selbst wenn „nicht p“ nach unserem Urteil schlechter begründet ist als „p“.

Niederbacher und Eisen Murphy gehen nun, mit guten Gründen und aufgrund von Belegen in Thomas' Schriften, davon aus, dass Thomas eine solche Option entschieden abgelehnt hätte.²⁷ Er kann demnach die krasse Form des direkten doxastischen Voluntarismus, die durch die Möglichkeit der unmittelbaren Zustimmung zu erkennbar schlechter begründeten Aussagen gekennzeichnet ist, nicht vertreten haben. Stattdessen liefert Thomas, wie Eisen Murphy hervorhebt, eine überzeugende Erklärung, auf welchen anderen Wegen Personen ihre Kontrolle über Handlungen nutzen, um bestimmte Überzeugungen zu erlangen.²⁸ Dies kann mittels der Lenkung von Aufmerksamkeit, durch gezieltes Nachdenken über einen Sachverhalt, oder durch Anhören bestimmter Personen geschehen, also mit Hilfe von Techniken die dem indirekten doxastischen Voluntarismus zuzurechnen sind.²⁹ Niederbacher stimmt hinsichtlich dieser Diagnose mit Eisen Murphy überein: Wir können mit der Suche nach Gründen fortfahren oder aufhören, dabei mehr oder weniger gründlich sein, oder bei der Auswahl von Gründen unterschiedlich vorgehen.³⁰ Auf diesen Wegen des IDV lässt sich trotz zunächst überwiegender Gründe für Zustimmung eine Verneinung bewirken, indem wir in geeigneter Weise die Bilanz der Gründe oder unsere Auffassung davon verändern, bevor wir verneinen.

²⁵Eisen Murphy (2000: 585, 586).

²⁶Vgl. Niederbacher (2004: 65).

²⁷Vgl. Eisen Murphy (2000: 586). Niederbacher (2004: 65) schreibt unter Hinweis auf Op. Om. 8, STh. II-II, 2.9 ad 3 und 1.4 ad 2: „Das, was dem Glauben unterliegt, kann auf doppelte Weise in Betracht gezogen werden. ... andererseits in einem allgemeinen Bezug, nämlich unter dem allgemeinen Begriff des Glaubwürdigen. Und auf diese Weise wird es von dem, der glaubt, gesehen; denn er würde nicht glauben, wenn er nicht sähe, dass hier geglaubt werden muss, entweder dank der Einsichtigkeit der Zeichen oder vermöge irgendetwas dergleichen.“

²⁸Vgl. Eisen Murphy (2000: 575): „Aquinas's general moral psychology also gives a compelling explanation of how it is possible to use those actions surrounding belief-formation over which they do have direct voluntary control in order to acquire particular beliefs.“

²⁹Alston (1989) lehnt auch den indirekten doxastischen Voluntarismus ab, was Eisen Murphy – mit Recht, wie ich meine – als überzogen erachtet. Alstons übertriebene Vorstellungen von den Schwierigkeiten eines indirekten doxastischen Voluntarismus müssen uns hier jedoch nicht beschäftigen.

³⁰Vgl. Niederbacher (2004: 66).

Damit sind aber im Hinblick auf Thomas' doxastischen Voluntarismus nicht alle Probleme ausgeräumt. Thomas spricht an der zitierten Stelle davon, der Wille *befehle* über Zustimmung, Urteilsenthaltung oder Verneinung, und als Beispiel für befohlene Handlungen nennt er Basishandlungen im Sinn von Alston. Wie bereits hervorgehoben, muss dieses Indiz für einen direkten doxastischen Voluntarismus entkräftet werden, wenn wir zu einer befriedigenden Interpretation von STh I-II, 17.6 gelangen wollen.³¹ Hinzu kommt, dass die zitierte Passage aus STh I-II 9.1 auch anders verstanden werden kann als von Eisen Murphy und Niederbacher. So kann beispielsweise angenommen werden, auch das Urteilen gehöre zur Ausübung des Intellektes.³² In diesem Fall obliegt nicht nur das Nachforschen und die Lenkung der Aufmerksamkeit dem Willen, sondern auch die Entscheidung, nach einem Prozess der Überlegung ein abschließendes Urteil zu fällen. Lediglich das Ergebnis des Urteils bestimmt der Intellekt. Thomas' Ausführungen, worum es beim Ausüben des Intellektes geht und was genau unter der näheren Bestimmung von Akten zu verstehen ist, gestatten offenbar einen gewissen Spielraum der Interpretation. Außerdem scheint es darauf anzukommen, was als vom Willen abhängiger Akt des Intellektes angesehen wird. Im Fall von „glauben“ (*credere*) als Aktion des Intellektes würde die Spezifikation *credere/non credere* vom Intellekt bewirkt. Im Fall eines Urteils (*judicium*) würde dagegen die Spezifikation *assentire/dissentire* dem Intellekt anheim stehen. *Dissentire* impliziert im scholastischen Verständnis Verneinung, während *non credere* auch die Urteilsenthaltung umfassen müsste – das ist im Hinblick auf den doxastischen Voluntarismus ein höchst relevanter Unterschied. Wir werden uns daher mit der Frage, was alles als Akt des Intellektes verstanden werden kann, auseinandersetzen müssen, wenn wir Thomas' doxastischen Voluntarismus angemessen verstehen wollen. Ansätze aus der Spätscholastik, wo vor allem im 16. und 17. Jahrhundert mit Bezug auf Thomas eine sehr tief gehende Diskussion über den doxastischen Voluntarismus geführt wurde, können uns dabei helfen.³³ Zum einen erfolgt in ihrem Rahmen noch in der scholastischen Tradition eine zumindest weithin akzeptierte Klärung der Rolle von Akt und Spezifikation des Urteils, zum anderen wird ein mit der modernen Debatte vergleichbares Verständnis des direkten doxastischen Voluntarismus erreicht.

³¹Niederbacher (2004: 62, 66) geht explizit auf die Unterscheidung zwischen befohlenen und hervorgerufenen Handlungen ein. Zutreffend stellt er fest, dass nur die Hervorbringung von Akten unmittelbar erfolgt. Das stellt jedoch nicht ohne weiteres eine Rechtfertigung für die Zuschreibung des indirekten doxastischen Voluntarismus dar, weil die Beispielhandlungen für befohlene Handlungen bei Thomas den Vergleichshandlungen des direkten doxastischen Voluntarismus in der modernen Debatte entsprechen. Mit den klassifikatorischen Problemen, die aus der Mittelbarkeit befohlener Handlungen für Scholastiker resultieren, beschäftigt sich Abschnitt 5.

³²Zu dieser Auffassung vgl. Wang (2009: 121): „The will determines *that* a certain judgment be made while the reason determines *the nature of the judgment actually made*“ (Hervorhebungen im Original).

³³Die neuere Literatur zu Intellektualismus oder Voluntarismus bei Thomas nennt zwar Beispiele für Akte des Intellektes, geht auf die spezifischen Fragen des doxastischen Voluntarismus aber, soweit ich erkennen kann, nicht ein. Die genannten Beispiele sprechen zudem, bis auf die zitierte Unterscheidung bei Wang (2009: 121), für ein Verständnis des indirekten doxastischen Voluntarismus im Sinne von Eisen Murphy und Niederberger. Eardley (2003: pp. 841) betrachtet *consideratio* als Akt des Intellektes. Stump (1997: 580) unterscheidet zwischen direkter und indirekter Selbstbewegung des Willens. Als indirekte Einflusswege nennt sie die Beendigung eines Denkvorganges und das Wollen eines Mittels zum Zweck. Als direkt führt sie den Willen an, etwas zu wollen. Obwohl der Kontext bei Stump kein doxastischer ist, deuten auch ihre indirekten Einflusswege auf einen indirekten doxastischen Voluntarismus im besagten Sinn hin.

3. Späte Scholastiker zur Rolle des Willens bei der Urteilsbildung (Camargo, Torres, Suárez)

Die Frage, ob und wie der Wille auf den Akt des Glaubens einwirkt, beschäftigte scholastische Autoren über mehrere Jahrhunderte. Antworten gaben nicht nur die Thomisten im engeren Sinn, sondern auch die franziskanische Schule einschließlich John Duns Scotus, Mitglieder anderer Schulen und „blockfreie“ Scholastiker. Sofern wir das Vorhandensein eines direkten doxastischen Voluntarismus in der scholastischen Tradition oder auch nur in der Thomas-Interpretation nachweisen wollen, stehen wir mithin vor der Schwierigkeit, eine Auswahl aus einer gewaltigen Fülle von Quellen treffen zu müssen. Einige geistesgeschichtliche Entwicklungen können uns hierbei helfen. Ein Problem der willentlichen Zustimmung zu Aussagen, die nicht ohne weiteres vollständig „den Intellekt überzeugen“, besteht aus scholastischer Sicht vor allem im Hinblick auf Aussagen, die probabel, aber nicht offensichtlich wahr sind. Eine Debatte zum Umgang mit probablen Aussagen entstand im Zuge von Bartolomé de Medinas' ab 1577 propagierter und später Probabilismus genannter Doktrin, der zufolge wir (mit wenigen Ausnahmen) probable Aussagen ohne moralisches Risiko zu Handlungsprämissen machen dürfen, selbst wenn deren Negation besser begründet ist.³⁴ Der enorme Erfolg des Probabilismus unter katholischen Moraltheologen und Kasuisten führte ab dem zweiten Viertel des 17. Jahrhunderts zu besonderen, dem Gebrauch probabler Meinungen (Aussagen) gewidmeten Abhandlungen. Damit ist der Kontext gegeben, in dem sich, soweit mir bekannt, die intensivste und differenzierteste Auseinandersetzung mit dem doxastischen Voluntarismus in der scholastischen Tradition findet. Wahrscheinlich handelt es sich dabei sogar um die intensivsten Analysen vor der aktuellen Debatte um den doxastischen Voluntarismus, die mit Bernard Williams' Aufsatz „Kann man sich dazu entscheiden, zu glauben?“ vor mehr als dreißig Jahren begann. Thomas' Standpunkt spielt in den Untersuchungen zum Gebrauch probabler Meinungen und zur willentlichen Zustimmung eine Hauptrolle, nicht zuletzt weil die Mehrzahl der Untersuchungen von Jesuiten und Dominikanern verfasst wurde, die auf Thomas' Lehre eingeschworen waren.

Wie bereits hervorgehoben, besitzt die Unterscheidung *quantum ad exercitium* und *quantum ad specificationem* eine Schlüsselstellung für das Verständnis des scholastischen doxastischen Voluntarismus. Sie ist jedoch nicht ohne weiteres gleichbedeutend mit der Unterscheidung zwischen indirektem und direktem doxastischem Voluntarismus, weshalb wir uns zunächst mit dem Verhältnis dieser Begriffe auseinandersetzen müssen. In den von mir gesichteten Quellen zum Probabilismus wird der Einfluss des Willens auf den Intellekt nirgends direkt oder indirekt genannt, obwohl von direkten Wirkungen des Willens schon im Mittelalter die Rede war.³⁵ Ignacio de Camargo, mit

³⁴Zum Probabilismus vgl. Deman (1936), Schüßler (2003, 2006).

³⁵Zahlreiche Belege für letzteres finden sich in Lang (1930).

dem wir uns noch beschäftigen werden, bezeichnet allerdings Probabilisten, die eine Zustimmung zu weniger probablen Aussagen für möglich erachten, als direkte Probabilisten (*Probabilistae, quos directos vocare possumus*).³⁶ Camargo und einige andere Scholastiker unterscheiden zudem explizit zwischen einem mittelbaren und einem unmittelbaren Willenseinfluss (*mediate/immediate*).³⁷ Am meisten verbreitet scheint jedoch die Frage nach einem Willenseinsatz, der beliebig oder nach Gutdünken erfolgt (*pro libitu, ad libitum*).³⁸ Der Jesuit Antonius Terillus, Frontmann eines radikalen doxastischen Voluntarismus in der frühneuzeitlichen Scholastik, betont die Fähigkeit des Willens, in einem bestimmten Augenblick zu entscheiden (*hic et nunc, pro aliquo determinato instanti*).³⁹ In den scholastischen Debatten des späten 17. Jahrhunderts rückt damit eine Fragestellung in den Vordergrund, die dem direkten doxastischen Voluntarismus entspricht oder ihm doch zumindest sehr nahe kommt, nämlich ob eine wahlweise Zustimmung oder Verneinung einer Aussage bei gegebenem Stand der Waage der Gründe (also bei gegebener Evidenzbewertung) willkürlich und sofort durch Beschluss erfolgen kann.⁴⁰

Soweit mir ersichtlich, finden sich die genannten Begriffe, die ein wachsendes Verständnis der Probleme eines direkten doxastischen Voluntarismus belegen, erst im 17. Jahrhundert (genauer: ungefähr ab 1640) in den einschlägigen scholastischen Analysen.⁴¹ In diesem Zeitraum erreicht die scholastische Debatte um das Verhältnis von Wille und Intellekt generell ein neues Reflexionsniveau, das sich nicht zuletzt in einer präziseren Analyse der einschlägigen Passagen aus Thomas' *Summa theologiae* niederschlägt. Bei älteren Kommentaren lässt sich die Unterscheidung zwischen indirektem und direktem doxastischem Voluntarismus dagegen oft nicht eindeutig aus der verwendeten Terminologie ablesen.⁴²

Aus diesem Grund empfiehlt es sich, den scholastischen Diskurs zum Verhältnis von Wille und Intellekt von seinem Ende her zu betrachten, wobei uns eine Überblicksdarstellung von Ignacio de Camargo als Wegweiser dienen kann. Der Jesuit Camargo diskutiert als fünfte Kontroverse (*controversia*) seiner „Regula honestatis moralis“ (1702)

³⁶Vgl. Camargo (1702: pars I, lib. 1, contr. 5, a. 1, n. 1). Ignacio de Camargo (1650-1713) war Professor für Theologie in Salamanca und Mitarbeiter des Jesuitengenerals Thyrso Gonzalez, der den Probabilismus in seinem Orden entschieden bekämpfte. Heute ist Camargo vor allem als Feind des weltlichen spanischen Theaters bekannt (vgl. Jeske 2006: 403ff.).

³⁷Vgl. Camargo (1702: pars I, lib. 1, contr. 5, a. 2, n. 24), Lugo (1891: 426).

³⁸Vgl. Camargo (1702: pars I, lib. 1, contr. 5, a. 1, n. 24), Esparza (1685: app., pars II, a. 114, S. 379), Mercurus (1658: pars II, a. 3, S. 101), Terillus (1669: q. 9, n. 21).

³⁹Vgl. Terillus (1669: q. 9, n. 19, n. 21). Antonius Terillus (oder Anthony Terill, Anthony Boville, 1621-1676) war Professor für Philosophie und Theologie in Florenz, Parma und Liège. Er war einer der wichtigsten Theoretiker des Probabilismus und vielleicht der radikalste doxastische Voluntarist der scholastischen Tradition. Zu seinem Leben ist nahezu nichts bekannt. Zu seinem doxastischen Voluntarismus vgl. Schüßler (2009).

⁴⁰Die Auseinandersetzung um den doxastischen Voluntarismus in der Barockscholastik wurde bisher kaum erforscht. Deman (1936) spricht sie an, Schüßler (2009) untersucht einen Ausschnitt.

⁴¹Die Debatte, die Camargo und Terillus führen, beginnt meines Erachtens ernstlich mit der Stellungnahme von Stefano Spinola (1648) zugunsten eines direkten doxastischen Voluntarismus, dem zufolge eine Zustimmung zu weniger probablen Aussagen möglich ist.

⁴²Der mittelalterliche Thomas-Kommentator Johannes Capreolus behauptet beispielsweise (1903: Vol. 3, S. 461): „Voluntas movet intellectus immediate“, ohne jedoch eine Einflussweg zu benennen oder anzugeben, ob von einem Einfluss auf Ausübung oder Spezifikation des Intellektes die Rede ist. Seine Aussage sollte daher nicht als Beleg für einen direkten doxastischen Voluntarismus gewertet werden.

ausführlich die Frage, „ob und inwieweit uns das Meinen (*opinari*) frei steht oder notwendig ist“. Um eine Kontroverse handelt es sich, weil Camargo sich kritisch mit den Argumenten seines Ordensbruders Antonius Terillus auseinandersetzt, der die radikalste Form des doxastischen Voluntarismus vertrat, die mir aus der scholastischen Tradition bekannt ist. Im zweiten Artikel der Kontroverse werden die Fragestellung erläutert und deren nicht kontroverse Aspekte ausgegrenzt. Gleich zu Beginn (Punkt 16) geht Camargo auf die Willensabhängigkeit von Erkenntnisakten im Hinblick auf ihre Ausübung ein:⁴³

Dies vorausgesetzt, gilt es allgemein als sicher, dass uns die Ausübung des Meinens (*opinari quoad exercitium*) in einfacher Weise freisteht. Anders haben wir nie eine Meinung, denn nur evident vorliegende Wahrheit zwingt den Intellekt zur Zustimmung. Insofern ein Objekt folglich nicht evident vorliegt, bleibt der Intellekt indifferent und kann und muss daher vom Willen bestimmt werden.

Es gilt mithin unter den scholastischen Autoren zum Thema als unbestritten, dass es evidente Sachverhalte gibt, deren Wahrheit sich uns aufdrängt und denen wir notwendig zustimmen. Der Begriff der Meinung (*opinio*) zeigt aber bereits an, dass es Camargo nicht um diesen Fall geht, denn eine Meinung ist nach scholastischem Verständnis eine Art des Fürwahrhaltens, die nicht mit einem unabweisbaren Eindruck von Wahrheit verbunden ist. Eine Meinung impliziert vielmehr das Bewusstsein oder die Befürchtung, dass man sich mit dem für wahr Gehaltenen auch irren könnte. Nur wenn ein Sachverhalt uns nicht evident erscheint, können wir, wie Camargo annimmt, über die Ausübung von Akten des Meinens (d.h. der Urteilsbildung) entscheiden, weil der Intellekt „indifferent“ bleibt. Die Vorstellung von einer Indifferenz des Intellektes drückt im gegenwärtigen Zusammenhang lediglich eine Offenheit aus, etwas zu meinen oder nicht zu meinen (d.h. nicht zwangsläufig eine Offenheit, das Gegenteil zu meinen!), weshalb sie hier nicht problematisiert werden muss. Bedeutsamer erscheint, wie Camargo die Freiheit der Ausübung von jener der Ausprägung unterscheidet:⁴⁴

Wobei zu bemerken ist: Die Freiheit der Ausübung des Meinens (die man eine Freiheit der Kontradiktion nennt) ist eine Freiheit zur Meinung oder zum Fehlen einer Meinung (*opinionis carentiam*). Die Freiheit der Spezifikation (die als eine Freiheit des konträren Gegensatzes bezeichnet wird) ist eine Freiheit zu gegensätzlichen und in ihrer Art (*specie*) verschiedenen positiven Aktionen, offensichtlich zur Zustimmung und Verneinung.

⁴³Camargo (1702: pars I, lib. 1, contr. 5, a. 2, n. 16): „His positis, certum est apud omnes, opinari, quoad exercitium, liberum nobis esse simpliciter. Et quidem alioqui nunquam opinaremur; nam sola veritas evidenter proposita intellectum necessitat ad assensum: ergo quoties objectum non proponitur evidenter, intellectus manet indifferens, adeoque a voluntate determinari potest, ac debet.“

⁴⁴Camargo (1702: pars I, lib. 1, contr. 5, a. 2, n. 22): „Ubi nota: libertas opinandi quoad exercitium (quam vocant libertatem contradictionis) est libertas ad opinionem, vel ad opinionis carentiam: libertas vero quoad specificationem (quae dicitur libertas contrarietatis) est libertas ad actus positivos inter se oppositos, & specie diversos, nimirum ad assensum, & dissensum.“

Die Freiheit der Ausübung (*quoad exercitium*) betrifft mithin die Entscheidung zwischen dem Haben oder Nichthaben einer Meinung, was vereinfachend als Freiheit kontingent zu urteilen oder nicht zu urteilen bezeichnet werden kann.⁴⁵ Zustimmung und Verneinung sind nämlich gerade die Ausprägungen, die nach üblichem Verständnis ein Urteil annehmen kann. Camargo spricht wohlgemerkt nicht von der Ausübung des Intellektes, sondern von der Ausübung des Meinens. Damit verschiebt er das Augenmerk der Betrachtung von der Meinungsfindung zum Urteil, was sachlich angebracht erscheint, wenn der letzte Schritt vor Zustimmung oder Verneinung betrachtet wird. Ein Einfluss von Willensakten auf die Ausübung von Denkprozessen wird dadurch natürlich nicht ausgeschlossen, die Verschiebung des Augenmerks unterstreicht jedoch, dass auch die Entscheidung für Urteilen oder Nichturteilen dem Befehl des Willens unterliegt.

Camargo behauptet darüber hinaus, die meisten Autoren würden wenigstens „mittelbar“ (*mediate*) und „entfernt“ (*remote*) eine Freiheit der Ausprägung, also eine Wahlmöglichkeit zwischen Zustimmung oder Verneinung, anerkennen.⁴⁶ Punkt 23 expliziert, was unter einer mittelbaren Freiheit zur Zustimmung oder Verneinung zu verstehen ist:⁴⁷

Es steht außer Frage, dass wir einem als probabel vorgestellten Objekt nicht nur nach Belieben zustimmen oder uns der Zustimmung enthalten können, sondern auch, dass wir ihm zumindest mittelbar und gleichsam auf Umwegen zustimmen oder es verneinen können. Dies deshalb, weil der Wille aufgrund seiner Freiheit den Intellekt ablenken oder von der Aufmerksamkeit für Motive zugunsten einer Seite [einer Erwägung] zurückziehen kann, die z.B. zur Zustimmung ausschlagen, während er der Betrachtung entgegen gerichteter Motive, die zur Verneinung hin ausschlagen, Aufmerksamkeit schenken kann. Oder er sucht nach Belieben neue Gründe für jene Seite, und so kann er letztlich den Intellekt zum Zustimmung oder zum Verneinen beugen.

⁴⁵Camargo betont das Bilden einer Meinung, weil der Konfidenzgrad einer bloßen Meinung sich von dem eines sicheren Urteils unterscheidet. Bei der Meinung ist man sich der Fallibilität seines Urteils bewusst. Camargo (1702: pars I, lib. 1, contr. 5, a. 1, n. 8) schreibt: „Vulgaris definitio opinionis: assensu intellectus, seu iudicium determinatum de altera parte contradictionis cum formidine partis oppositae (ex D. Thomae); n. 15: Formido igitur intellectualis formalis, ac signata, est actus, quo intellectus reflectens se supra opinionem suam, & supra motivum ipsius, cognoscit esse utrunque fallibile.“ Die zusätzliche Frage, ob der Konfidenzgrad einer für wahr gehaltenen Aussage durch die Evidenz oder durch den Willen des Urteilenden bestimmt wird, soll uns hier aus Gründen der Einfachheit nicht beschäftigen. Wir können daher von einer Freiheit zum Urteil oder zur Urteilsenthaltung (bzw. Nichturteil) sprechen, ohne zu erörtern, ob es zusätzlich eine Freiheit zur Wahl größerer oder geringerer Konfidenz in ein Urteil gibt.

⁴⁶Vgl. Camargo (1702: pars I, lib. 1, contr. 5, a. 2, n. 21): „Praeterea convenit inter Auctores, opinari, non modo quoad exercitium, sed etiam quoad speciem assensus, vel dissensus, seu quoad specificationem, ut ajunt, esse aliquot modo nobis liberum (nempe mediate, ac remote saltem), ut plurimum, & per se loquendo.“

⁴⁷Camargo (1702: pars I, lib. 1, contr. 5, a. 2, n. 23): „Est igitur extra controversiam, quod non solum possumus objecto probabiliter proposito pro libitu assentiri, vel suspendere assensum circa ipsum, sed etiam, quod sit liberum nobis eidem assentiri, vel etiam dissentiri, saltem mediate & quasi per circuitum; quia voluntas pro sua libertate potest intellectum divertere, sive retrahere ab attentione motivorum unius partis, verbi gratia, quae inclinant ad assensum, & illum applicare ad attentius considerandum motiva opposite, quae ad dissensum inclinant, vel ad quaerendas novas rationes pro illa parte, quam ipsa voluerit, atque ita tandem poterit intellectum inflectere ad assentiendum, vel dissentiendum.“

Camargo erachtet es mithin als unbestritten, dass wir (a) einer als probabel (d.h. vernünftig vertretbar, aber nicht sicher) vorgestellten Aussage nach Gutdünken (*pro libitu*) zustimmen oder uns des Urteils enthalten können. Uns steht aber (b) mittelbar, gleichsam über einen Umweg (*per circuitum*), in diesem Fall auch eine Entscheidung zwischen Zustimmung und Verneinung offen, weil wir unseren Geist oder unsere Aufmerksamkeit in geeigneter Weise lenken können. Wir vermögen, stützende Gründe außer Acht zu lassen, uns auf Gegengründe zu konzentrieren oder neue Gründe für die Seite zu suchen, der wir anhängen wollen. Durch diese Techniken des IDV verändern wir die Bilanz der Gründe und beeinflussen den Intellekt in Richtung von Zustimmung oder Ablehnung.

Laut Camargo bezweifelt kein Scholastiker, dass ein mittelbarer Einfluss im Hinblick auf die Ausprägung eines Urteils durch Steuerung der Aufmerksamkeit möglich ist. Seine eigentliche Kontroverse mit Terillus betrifft die zusätzliche Möglichkeit eines nächstliegenden und unmittelbaren (*proxima & immediata*) Willenseinflusses auf die Ausprägung des Urteils.⁴⁸ Das entspricht nun weitgehend der modernen Fragestellung nach der psychologischen Möglichkeit eines direkten doxastischen Voluntarismus, also des willkürlichen Fürwahr- oder Fürfalschhaltens einfach durch Beschluss.

Camargo lehnt eine solche Möglichkeit entschieden ab, während er seinem Gegner Terillus einen unmittelbaren doxastischen Voluntarismus auch *quoad specificationem* zuschreibt. Ob dies den Standpunkt von Terillus angemessen charakterisiert, kann hier angesichts der Komplexität seiner Argumentation nicht untersucht werden.⁴⁹ Es lässt sich jedenfalls festhalten, dass Camargo den direkten doxastischen Voluntarismus im Hinblick auf die Urteilsausprägung als extreme Randposition kennzeichnet. Für die mittelalterlichen Scholastiker (bis 1500) behauptet Camargo, sie hätten einen Willensentscheid dieser Art ausnahmslos (!) abgelehnt.⁵⁰

Spannend wird es im Hinblick auf den doxastischen Voluntarismus erst danach. Wir können hier jedoch weder die gesamte scholastische Debatte zu unserem Thema bis 1500 noch danach betrachten. Trotzdem dürfte es ratsam sein, wenigstens einige weitere spätscholastische Bezugspunkte zur Unterscheidung *exercitium/specificatio* vorzustellen, um die Angemessenheit von Camargos Analyse zu verdeutlichen. Der einstmals viel zitierte Luis Torres spricht in Zusammenhang mit einer Entscheidung *ad exercitium* von einer Wahl zwischen Denken oder Nichtdenken (*cogitandum vel non*), was der Interpretation von Eisen Murphy und Niederbacher zu entsprechen scheint.⁵¹ Er bezieht die Ausprägung *ad speciem* (d.h. *ad specificationem*) aber wie Camargo auf Zustimmung und Verneinung. Die Ausübung (*exercitium*) der intellektuellen Fähigkeiten wird somit auch von Torres in einer Weise verstanden, die sowohl die forschende und erwägende Tätigkeit als auch das abschließende Urteilen umfasst. Dies alles unterliegt, im Unter-

⁴⁸Vgl. Camargo (1702: pars I, lib. 1, contr. 5, a. 2, n. 24).

⁴⁹Für die Debatte zwischen Camargo und Terillus vgl. Schüßler (2009).

⁵⁰Ob diese Behauptung zutrifft, lässt sich angesichts der Größe des Feldes kaum überprüfen. Müller (2009: 572, 607) weist darauf hin, dass Heinrich von Gent die thomanische Aufgabenteilung von *exercitium*/Wille und *specificatio*/Intellekt nicht akzeptiert. Für Camargo wird dieser Widerspruch jedoch nur relevant, wenn für die Spezifikation ein unmittelbarer Willenseinfluss postuliert würde. Mittelbar beeinflusst der Wille die Spezifikation des Intellektes schließlich auch bei Thomas.

⁵¹Vgl. Turrianus (1617: disp. 29, dub. 1, S. 370ff.). Turrianus, beziehungsweise Luis Torres (1562-1655), war Jesuit und Professor in Alcalá. Er ist durch den Streit bekannt geworden, ob die Aussage, der Papst sei Nachfolger Petri, eine katholische Glaubenswahrheit ist (vgl. Horst 2003: 177).

schied zu Zustimmung oder Verneinung, dem unmittelbaren Einfluss des Willens. Letztlich unterstellt Torres daher ebenso wie Camargo die Möglichkeit eines unmittelbaren Beschlusses über Urteil oder Urteilsenthaltung, nicht aber über Zustimmung oder Verneinung, wenn die Entscheidung zu urteilen einmal getroffen ist. Beim Urteilen folgt der Intellekt allein der vorhandenen Evidenz.

Francisco Suárez behauptet, dass ein Willensakt auch für die Spezifikation des Intellektes zum Glauben/Nichtglauben (*credere/non credere*)⁵² benötigt wird, wenn die vorhandenen Gründe den Intellekt nicht hinlänglich bestimmen. Eine hinlängliche Bestimmung des Intellektes liegt für Suárez vor, wenn ein Urteil bereits aufgrund seiner epistemischen Gründe im scholastischen Sinn „sicher“ ist, also – und hier geht Suárez weiter als Thomas – bei logisch wahren Aussagen oder Aussagen wie „Rom existiert“,⁵³ die durch eine Vielzahl unbestrittener Zeugenbeobachtungen bestätigt sind. In diesem Fall steht das Urteil des Intellektes ohne Einmischung des Willens fest. Bei nicht sicheren und nur probablen Aussagen kann eine Person dagegen durch Intervention des Willens an die Wahrheit einer Aussage glauben, wenn ausreichend Evidenz für eine Zustimmung (*assensus*) vorliegt.⁵⁴ Das heißt jedoch nicht ohne weiteres, dass der Wille in solchen Fällen eine Zustimmung direkt oder unmittelbar bewirkt. Er kann eine Zustimmung auch mittelbar durch eine Entscheidung zum Urteil herbeiführen, weil auf diese Entscheidung hin das Gewicht der Evidenz die Zustimmung determiniert. Die in der Scholastik verbreitete Annahme eines Willenseinflusses bei der Spezifikation des Intellektes, darf folglich, wenn Camargo Recht hat, nicht per se als Ausdruck eines direkten doxastischen Voluntarismus verstanden werden. Nur die explizite Behauptung eines *direkten* (oder unmittelbaren) Willenseinflusses bei der Spezifikation des Intellektes, die bei Suárez fehlt, wäre ein Beleg hierfür.

Es ist weiterhin von Bedeutung, dass Suárez die Spezifikation des Intellektes auf das Gegensatzpaar glauben/nicht glauben (*credere/non credere*) statt Zustimmung/Verneinung (*assensus/dissensus*) bezieht. Damit scheint er der Frage nach einem positiven Beitrag des Willens zum Glauben besser als Camargo zu entsprechen.⁵⁵ Letztlich kommt aber auch Suárez nicht umhin, seiner Analyse die Unterscheidung zwischen Zustimmung und Verneinung zu Grunde zu legen, weil *non credere* im üblichen Verständnis sowohl Urteilsenthaltung als auch Verneinung einschließt. Dieses Problem umgeht Suárez, indem er *non credere* die Verneinung einer Aussage implizieren lässt.⁵⁶ *Non credere* wird daher zum Äquivalent für *dissentire*, und *credere* für *assentire*. Durch diesen Schritt dokumentiert Suárez' Alternative gerade die Prävalenz der scholastischen Vorstellung von der Spezifikation des Urteils und mündet inhaltlich in die Fragestellung Camargos.

⁵²Suárez (1858: disp. 6, sec. 6, n. 4).

⁵³Vgl. Suárez (1858: disp. 6, sec. 6, n. 2): „[F]ides quod Roma sit, nam fundatur in evidentia morali multitudinis testificantium.“

⁵⁴Vgl. Suárez (1858: disp. 6, sec. 6, n. 8): „[S]emper igitur praecedere debet ex parte intellectus ratio aliqua sufficiens ad assensum.“

⁵⁵Vgl. Suárez (1858: disp. 6, sec. 6, n. 7): „[A]d credendum non satis esse voluntatem non repugnare, sed etiam necessarium esse ut voluntas per actum positivum moveat intellectum.“

⁵⁶Vgl. Suárez (1858: disp. 6, sec. 6, n. 5): „[N]am illud, *non credere*, significat positivum dissensum.“

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Analysen von Camargo, Torres und Suárez bei allen Unterschieden einige wichtige Gemeinsamkeiten aufweisen. Bei der Spezifikation des Intellektes geht es letztlich immer um die Spezifikation des *Urteils*, also um Zustimmung oder Verneinung (*assensus, dissensus*). In diesem Punkt stimmen die scholastischen Analysen mit der modernen Debatte um den doxastischen Voluntarismus überein, in der es ebenfalls um die Möglichkeit einer freien Wahl zwischen Zustimmung und Verneinung von Aussagen geht. Nur bei der Wahl zwischen Urteil und Urteilsenthaltung kann der Wille allerdings unmittelbar bestimmen, wie Camargo, Torres und Suárez explizit oder implizit unterstellen.⁵⁷ Keiner der genannten Autoren behauptet wohlge-merkt, der Wille könne eine unmittelbare Zustimmung (oder Verneinung) zu einer Aussage bewirken, bei der die Gegenevidenz überwiegt. Außerdem bestimmt allein die Evidenz über Zustimmung oder Verneinung beim Urteil. Die Dominanz dieser Auffassung in der frühneuzeitlichen Scholastik gilt es in Erinnerung zu behalten, wenn wir uns nun erneut der Thomas-Interpretation zuwenden.

4. Zurück zu Thomas

Wenn wir von der frühneuzeitlichen Auslegung der Unterscheidung *exercitium/specificatio* beim Glauben (oder Meinen) zu Thomas zurückkehren, gilt es sogleich einzuräumen, dass der Akt des Urteilens bei ihm nicht im Mittelpunkt der Betrachtung steht. Thomas spricht an den einschlägigen und bereits zitierten Stellen seines Werkes von „denken“ (*cogitare*), „glauben“ (*credere*) oder allgemein von Akten des Intellektes. Ein Voluntarismus des Urteilens kommt bei ihm nicht explizit vor. Sollten wir deshalb annehmen, das Verständnis des doxastischen Voluntarismus habe sich im Laufe der scholastischen Tradition geändert, so dass es im 17. Jahrhundert einen unmittelbaren Urteilsvoluntarismus einschließt, der bei Thomas noch nicht vorhanden ist? Hiergegen spricht Thomas' Auffassung von den Ausprägungen, die ein Urteil (*judicium*) annehmen kann. Urteile können entweder affirmativ oder negativ ausfallen; *assensus* und *dissensus* bezeichnen folglich genau die Möglichkeiten der Spezifikation eines Urteils.⁵⁸ Des weiteren ist das Urteilen eine Operation des Intellektes, und Urteile sind Akte des Intellektes. Aufgrund dieser Annahmen muss Thomas eigentlich zwingend unterstellen, es liege (zumindest bei Fehlen voller Evidenz) in der Macht des Willens, zu urteilen oder

⁵⁷Es ist vielleicht sinnvoll, sich anhand eines für uns heute aussagekräftigen Beispiels zu vergewissern, wie eine Entscheidung zu urteilen oder sich eines Urteils zu enthalten aussehen könnte. Eine Person mag beispielsweise angesichts der starken Gründe für die Annahme einer vom Menschen verursachten globalen Erwärmung dazu tendieren, den Satz „Eine vom Menschen verursachte globale Erwärmung findet gegenwärtig statt“ für wahr zu halten. Dieselbe Person kann jedoch beschließen, sich des Urteils über diesen Satz zu enthalten, d.h. ihn nicht mehr für wahr zu halten, sondern lediglich dem Satz „Eine vom Menschen verursachte globale Erwärmung findet mit hoher Wahrscheinlichkeit gegenwärtig statt“ zuzustimmen. (Die Frage: „Aber hältst Du es denn nicht für wahr, dass der Mensch eine globale Erwärmung verursacht?“ könnte die Person wie folgt beantworten: „Nein. Ich hüte mich, das für wahr zu halten, sondern beschränke mich darauf, es als sehr wahrscheinlich anzuerkennen.“) Starke Gründe, die gleichwohl nicht jenseits jeden vernünftigen Zweifels überzeugen, lassen Raum für eine volle Zustimmung, die mit dem Glauben an die Wahrheit einer Aussage einhergeht, und für Urteilsenthaltung bezüglich der Wahrheit einer Aussage, die gleichwohl mit einem Glauben an die hohe Wahrscheinlichkeit der Aussage verbunden sein kann.

⁵⁸Vgl. Op. Om. I.1, Expositio libri Peryermeneias, lib. I. 3, ad 2.

nicht. Diese Konklusion ergibt sich unausweichlich, wenn das Urteil als Akt des Intellektes und der Wille grundsätzlich als Motor der Aktausübung angesehen wird. Deshalb scheint es kaum ins Gewicht zu fallen, wenn Thomas den Urteilsvoluntarismus nicht explizit anspricht.

Allerdings nährt die in der mittelalterlichen Scholastik auffällige Dominanz indirekt voluntaristischer Strategien gewisse Bedenken gegenüber diesem Ergebnis. Nicht nur bei Thomas, sondern auch bei vielen anderen Scholastikern wird in Zusammenhang mit der glaubensrelevanten Ausübung des Intellektes anscheinend immer nur von dessen Steuerung gesprochen.⁵⁹ Aus diesem Grund sollte die zentrale Bedeutung des indirekten doxastischen Voluntarismus für das scholastische Verständnis der willentlichen Beeinflussung intellektueller Abläufe auch nicht bestritten werden. Die Frage lautet vielmehr, ob darüber hinaus bei Thomas noch ein unmittelbarer Urteilsvoluntarismus existiert. Dabei zeigt sich eindeutig, dass Thomas Erkenntnispsychologie einen solchen Voluntarismus impliziert. Wenn lediglich die Spezifikation von Akten des Intellektes dem direkten Einfluss des Willens entzogen bleibt, dann hängt das Urteilen selbst direkt vom Willen ab. Denn die Spezifikation des Urteils betrifft nur dessen zustimmenden oder verneinenden Charakter.

Dieses Ergebnis steht zudem keineswegs in Widerspruch zur Annahme, dass die Ausübung von Akten des Intellektes immer mit einer Steuerung von Aufmerksamkeit einhergeht. Für oder gegen die Abgabe eines Urteils kann man sich nur entscheiden, sofern man über diese Option nachdenkt und Gründe für die eine oder andere Entscheidung findet. Hierdurch wird aber die Aufmerksamkeit der betreffenden Person von der Evidenz, die dem Urteil zu Grunde liegt, weg gelenkt, denn die Gründe für oder gegen die Abgabe eines Urteils müssen nicht von der Evidenz einer erwogenen Aussage abhängen. Wäre dies bereits ein Beleg für indirekte willentliche Beeinflussung, dann könnte es per se keine andere Form des doxastischen Voluntarismus geben. Erkenntnistheoretisch interessant ist der indirekte doxastische Voluntarismus aber nur, insofern er anders aufgefasst wird. Seine eigentliche Aufgabe besteht darin, eine veränderte Wahrnehmung der Evidenz zu ermöglichen, so dass Zustimmung möglich wird, wo aufgrund wahrgenommener mangelnder Evidenz zuvor keine Zustimmung erfolgen konnte. Es geht beim indirekten doxastischen Voluntarismus folglich um Willenseinflüsse, die indirekt die subjektive Wahrnehmung oder den objektiven Stand der Evidenz für oder gegen eine Aussage verändern. Das muss aber bei einer Verschiebung der Aufmerksamkeit auf die Frage „Soll ich urteilen der nicht?“ keineswegs der Fall sein. Man kann über diese Frage nachdenken und sich für oder gegen die Abgabe eines Urteils entscheiden, ohne dass sich deshalb die wahrgenommene Lage der Evidenz für oder gegen eine Aussage ändert. Die Möglichkeit hierzu bietet auch Thomas' Erkenntnispsychologie.⁶⁰ Mehr wird für die

⁵⁹Das lässt sich für das „lange“ 13. Jahrhundert (also weitgehend für die scholastische *via antiqua*) sehr gut aus Lang (1930) erkennen, der detailliert über das Verhältnis von Intellekt und Wille bei einer ganzen Reihe von scholastischen Autoren informiert. Ich habe mir zusätzlich noch die thomistischen Standpunkte von Hervaeus Natalis und Jean Capreolus näher angesehen, ohne jedoch Abweichungen von dem genannten Muster zu finden.

⁶⁰Thomas schreibt dem Intellekt explizit die Möglichkeit einer gleichzeitigen *apprehensio* einer Aussage und der Reflexion über ein Urteil zur Aussage zu (vgl. Op. Om. 22. 3, De Veritate 24.2; Gallagher 1994: 253; Pasnau 2002: 218).

These, es gebe bei Thomas jenseits des indirekten doxastischen Voluntarismus noch einen unmittelbaren Urteilsvoluntarismus nicht benötigt. Der unmittelbare Urteilsvoluntarismus im Sinne dieser Untersuchung postuliert die mögliche Ko-Existenz wechselnder nicht evidenzändernder Überlegungen und unmittelbarer willentlicher Kontrolle über Urteilsabgabe oder Urteilsenthaltung.⁶¹

Mit Thomas' Ausführungen in STh I-II, 17.6 lässt sich dieses Ergebnis vereinbaren, wenn der Text sachte korrigierend gelesen wird. Die hier vorgeschlagene Interpretation kommt mithin ebenso wenig ohne Korrekturen aus, wie die von Eisen Murphy und Niederbacher. Auf Korrekturen verzichten kann nur eine Interpretation, wie sie der Jesuit Antonius Terillus im 17. Jahrhundert vertreten hat. Für Terillus propagiert Thomas in STh I-II, 17.6 eindeutig einen direkten doxastischen Voluntarismus. Terillus bemerkt dazu:⁶²

Der heilige Thomas meint, der Intellekt könne mittels des Willens hier und jetzt demselben Objekt zustimmen oder es verneinen

Diese Möglichkeit besteht aber nicht immer, sondern nur, wenn für beide Seiten gewichtige Evidenz vorliegt. Wenn für eine Seite ausreichende, aber nicht zwingende Evidenz vorliegt und für die Gegenseite gar keine Evidenz, dann besteht nach Terillus' Auffassung nur die Wahl zwischen Zustimmung und Urteilsenthaltung.⁶³

Terillus verteidigt seine Lesart von STh I-II, 17.6 gegen die des Dominikaners Julius Mercorus. Mercorus lässt bei einem Gegensatz zweier Aussagen, die von verschiedenen, aber gleichberechtigten Standpunkten aus für wahr gehalten werden können (d.h. probabel sind), nur Urteilsenthaltung zu. Zustimmung zu einer Seite ist in diesem Fall nur möglich, wenn die wahrgenommene Evidenz für eine Seite zuvor indirekt durch Techniken der mentalen Manipulation so verändert wurde, dass ihr zugestimmt werden kann. Dies hieße aber, wie Terillus beklagt, ein Spiel mit Thomas' Aussagen zu betreiben. Wenn Thomas eine Freiheit zur Wahl von Gegensätzen annimmt (*libertas contrarietatis*), so könne das nur heißen, diese Freiheit bestehe in jedem konkreten Augenblick. In

⁶¹Ich spreche bewusst von unmittelbarer und nicht von direkter Kontrolle über Urteil oder Urteilsenthaltung. Versteht man unter direktem doxastischem Voluntarismus (DDV), wie heute zumeist üblich, eine (gegebenenfalls auf bestimmte Evidenzlagen beschränkte) Möglichkeit der direkten Entscheidung zwischen Zustimmung oder Verneinung zu einer Aussage, dann führt es in die Irre, den Urteilsvoluntarismus als direkt zu bezeichnen. Dies würde fälschlicherweise suggerieren, Thomas und viele andere Scholastiker hätten eine Zustimmung oder Verneinung entgegen dem Gewicht der Evidenz für möglich gehalten. Robert Audi plädiert ebenfalls dafür, einen Voluntarismus von Urteil oder Urteilsenthaltung nicht als Form des DDV anzusehen (Audi 2001: 94, 105).

⁶²Terillus (1669: q. 9, n. 19, S. 134): „S. Thomas sentit intellectum per voluntatem posse hic & nunc assentire vel dissentire eidem objecto“. Terillus folgt dem Vorbild von Spinola (1648: disp. 2, sec. 6, p. 105), der in seiner Auslegung von STh I-II, 17.6 einfach auf den Wortlaut des Textes verweist („nota non dicit assensus, vel negatio assensus“), weil Thomas von einem Befehl zur „assensus vel dissensus“ spricht, und nicht von einer Entscheidung zuzustimmen oder nicht.

⁶³Vgl. Terillus (1669: q. 9, n. 19, S. 134): „Haec locutio S. Thomae supponit assensum & dissensum esse aliquando in potestate nostra; tunc scilicet quando motiva pro utraque parte urgent; aliquando vero assensum tantum ejusque suspensionem subdi[sic] voluntatis imperio, tum scilicet cum pro altera parte adest motivum efficiens quidem, sed non necessitans, & nullum adest pro parte opposita. At nos aliud non contendimus.“

Wahrheit existiert demnach auch eine Freiheit der Spezifikation von Meinungen in jedem Augenblick (*pro uno eodemque instanti*).⁶⁴

Terillus unterstellt letztlich, Thomas habe tatsächlich einen direkten doxastischen Voluntarismus im modernen Sinn vertreten. Die Mehrheit der Kommentatoren glaubt dagegen mit Recht, wie ich meine, dass eine Zustimmung gegen das Gewicht der Evidenz von Thomas nicht intendiert sein kann.⁶⁵ Wenn wir hieran festhalten, kommen wir nicht umhin, STh I-II, 17.6 korrigierend zu lesen. Bei Eisen Murphy und Niederbacher besteht die Korrektur in der impliziten Annahme (die nur den indirekten doxastischen Voluntarismus zulässt), der Wille befehle dem Intellekt nicht nach Art einer Basishandlung (Beispiel: Umhergehen), obwohl Thomas dies selbst nahe legt. Im Licht der vorliegenden Untersuchung plädiere ich stattdessen für eine andere korrigierende Lesart. Sie unterstellt Thomas, er habe mit der etwas unglücklichen Formulierung „dass er [...] zustimmen oder verneinen könnte, oder sich wenigstens der Zustimmung oder Verneinung enthalten“ eigentlich die zwei Alternativenpaare *assentire/assensum suspendere* und *dissentire/dissensum suspendere* ansprechen wollen. Bei jedem dieser Paare kann der Wille unter der Bedingung, dass ausreichende aber nicht sichere Evidenz vorliegt, „befehlen“ und somit unmittelbar eine der Alternativen wählen. Nicht möglich ist dagegen eine unmittelbare willkürliche Entscheidung „über Kreuz“ zwischen *assensus* und *dissensus*. Wenn Thomas schiebt: „In solchen Dingen steht Zustimmung oder Verneinung in unserer Macht und unterliegt dem Befehl“, dann meint er demnach Zustimmung oder Verneinung relativ zur Zustimmung- oder Verneinungsenthaltung. Thomas von Aquin vertrat für Aussagen, deren Wahrheit oder Falschheit sich nicht zwingend aufdrängt, folglich sowohl einen indirekten doxastischen Voluntarismus als auch einen unmittelbaren doxastischen Voluntarismus der Urteilsenthaltung.

5. Schluss

Wie sich herausgestellt hat, fällt es nicht ganz leicht, den doxastischen Voluntarismus des Thomas von Aquin angemessen zu interpretieren. Weder sind seine diesbezüglichen Aussagen immer eindeutig noch sind sie allen scholastischen Kommentatoren als eindeutig erschienen. Im 17. Jahrhundert, auf dem Höhepunkt der scholastischen Auseinandersetzung mit dem doxastischen Voluntarismus, bestanden heftige Meinungsverschiedenheiten darüber, ob Thomas als Ahnherr eines radikalen doxastischen Voluntarismus gelten kann. Vor diesem Hintergrund genügt es nicht, Thomas ohne weiteres als

⁶⁴Vgl. Terillus (1669: q. 9, n. 21, S. 134): „Dices cum Mercore; fateor S. Thomam tenere, assensum uni ex contrariis opinionibus praestitum esse liberum libertate contrarietatis, & quoad specificationem: verum haec libertas, in eo solum constitit, quod voluntas possit omne iudicium hic & nunc suspendere, & applicare intellectum ad postea investigandas rationes potiores pro una, quam pro altera parte, quibus inventis, poterit assensum illi parti affixum imperare: numquam enim assensu ulli parti impendi potest, quamdiu motiva gravia favent utrique parti. Resp. hoc esse ludere circa explicationem S. Thomae. Si enim datur libertas contrarietatis ad aliquid, illa pro aliquo determinato instanti existit, vel numquam datur. [...] Genuinus ergo sensus S. Thomae est, quod opinionum electio pro uno eodemque instanti sit libera quoad specificationem; quod solum intendimus.“

⁶⁵Vgl. Camargo (1702: contr. 5, art. 3).

direkten oder indirekten doxastischen Voluntaristen im modernen Sinn anzusehen. Die Begrifflichkeit aus der modernen Debatte um den doxastischen Voluntarismus ist nur unzureichend geeignet, scholastische Vorstellungen vom Zusammenwirken von Wille und Intellekt einzufangen. Am nächsten kommt man Thomas' Position, wenn ihm ein doppelter doxastischer Voluntarismus zugeschrieben wird: ein indirekter doxastischer Voluntarismus bei der Wahrheitsfindung und darüber hinaus ein unmittelbarer Voluntarismus von Urteil und Urteilsenthaltung. Beide zusammen reichen aus, den Geltungsbereich des erkenntnistheoretischen Dogmas „Belief is involuntary!“ erheblich einzuschränken, ohne dass hierfür erforderlich wäre, eine Möglichkeit der Zustimmung entgegen der Evidenz zu postulieren. Thomas' doxastischer Voluntarismus bleibt folglich gemäßigt und wahrt den Einklang mit dem Prinzip, nichts ohne ausreichende Evidenz zu glauben.⁶⁶

Darüber hinaus ermöglicht der scholastische Urteilsvoluntarismus in plausibler Weise, epistemische Pflichten der Nichtzustimmung anzunehmen. Nicht allen Aussagen, denen wir bei gegebener Evidenzlage psychologisch zustimmen könnten, sollten wir auch zustimmen. Ein Arzt mag die statistischen Befunde zugunsten einer Behandlungsmethode als ausreichend ansehen, um an die Unschädlichkeit der Methode glauben zu können. Das heißt, der Arzt würde angesichts der vorhandenen Evidenz an die Unschädlichkeit der Methode glauben, wenn er das Entstehen dieses doxastischen Zustandes nicht aktiv blockieren würde, und er ist sich dessen bewusst. Sein Ethos als Mediziner bewegt ihn jedoch dazu, sich vorerst des Urteils zu enthalten, und weiter nachzuforschen, ob die Behandlungsmethode tatsächlich unschädlich ist. Dabei ist anzunehmen, dass der Arzt sich des Urteils über die Unschädlichkeit der fraglichen Methode im vollen Bewusstsein der vorhandenen Evidenz enthält. Es wäre widersinnig, wenn er die Datenlage für oder gegen die Methode durch selektive Lenkung der eigenen Aufmerksamkeit manipulieren müsste, um sich des Urteils enthalten zu können. Eine plausible epistemische Ethik setzt also voraus, dass sich deren Adressaten in vielen Fällen im vollen Bewusstsein der vorhandenen Evidenz dafür entscheiden können, zu urteilen oder nicht (und z.B. ein Urteil aufzuschieben). Thomas wird dieser Forderung gerecht. Bei ihm (und in der scholastischen Tradition) finden sich daher bereits die Strukturen eines angemessenen doxastischen Voluntarismus.

⁶⁶Der scholastische doxastische Voluntarismus verstößt demnach nicht gegen die berechtigten Ansprüche des modernen Evidentialismus (vgl. Conee/Feldman 2004). Aufgrund unterschiedlicher Möglichkeiten, den Evidentialismus aufzufassen, muss jedoch darauf geachtet werden, zu welcher Form des Evidentialismus die scholastischen Standpunkte in Bezug gesetzt werden.

Literatur

- Adler, Jonathan: *Belief's Own Ethics*, Cambridge/Mass. 2002
- Alston, William: *The Deontological Conception of Epistemic Justification*, in: ders.: *Epistemic Justification*, Ithaca 1989, S. 115-152
- Audi, Robert: *Doxastic Voluntarism and the Ethics of Belief*, in: M. Steup (ed.): *Knowledge, Truth, and Duty*, Oxford 2001, 93-113
- Byrne, Edmund: *Probability and Opinion*, The Hague 1968
- Camargo, Ignacio de: *Regula honestatis moralis*, Napoli 1702
- Capreolus, Jean: *Defensiones theologiae Divi Thomae Aquinatis*, tom. IV, Tours 1903
- Conee, Earl/Feldman, Richard: *Evidentialism*, Oxford 2004
- Deman, Thomas: *Probabilisme*, in: A. Vacant/ E. Mangenot (eds.) : *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Vol. 13/1, Paris 1936, 417-619
- Eardley, Peter: *Thomas Aquinas and Giles of Rome on the Will*, *Review of Metaphysics* 56, 2003, 835-862
- Eisen Murphy, Claudia: *Aquinas on Voluntary Beliefs*, *American Catholic Philosophical Quarterly* 74, 2000, 569-597
- Esparza, Martin de: *Cursus theologicus*, Lyon 1685
- Finnis, John: *Object and Intention in Moral Judgements According to Aquinas*, *The Thomist* 55, 1991, 1-27
- Gallagher, David: *Free Choice and Free Judgment in Thomas Aquinas*, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 76, 1994, 247-277
- Hause, Jeffrey: *Thomas Aquinas and the Voluntarists*, *Medieval Philosophy and Theology* 6, 1997, 167-182
- Horst, Ulrich: *Die Lehrautorität des Papstes und die Dominikanertheologen der Schule von Salamanca*, Berlin 2003
- Jenkins, John: *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge 1997
- Jeske, Claire-Marie: *Letras profanas und letras divinas im Widerstreit*, Frankfurt/M. 2006
- Knebel, Sven: *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit*, Hamburg 2000
- Lang, Albert: *Der Weg der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts*, Münster 1930
- Lugo, Juan de: *Disputationes scholasticae et morales*, tom. I, Paris 1891
- McCarthy, Gerald (ed.): *The Ethics of Belief Debate*, Atlanta 1986
- Marshall, Bruce: *Faith and Reason Reconsidered. Aquinas and Luther on Deciding What Is True*, *The Thomist* 63, 1999, 1-48
- Mercorus, Julius: *Basis totius moralis theologiae*, Mantua 1658
- Müller, Jörn: *Willensschwäche in Antike und Mittelalter*, Leuven 2009
- Niederbacher, Bruno: *Glaube als Tugend bei Thomas von Aquin*, Stuttgart 2004
- Pasnau, Robert: *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge 1997
- Pasnau, Robert: *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge 2002
- Penelhum, Terence: *The Analysis of Faith in St. Thomas Aquinas*, *Religious Studies* 13, 1977, 133-154
- Pojman, Louis: *Religious Belief and the Will*, London 1986

- Ross, James: Aquinas on Belief and Knowledge, in: W. Frank/G. Etzkorn (eds.): *Essays Honoring Allan B. Wolter*, St. Bonaventure 1985, 245-270
- Ryan, Sharon: Doxastic Compatibilism and the Ethics of Belief, *Philosophical Studies* 114, 2003, 47-79
- Schüßler, Rudolf: *Moral im Zweifel*, Bd. 1, Paderborn 2003
- Schüßler, Rudolf: *Moral im Zweifel. Die Herausforderung des Probabilismus*, Bd. 2, Paderborn 2006
- Schüßler, Rudolf: Der Wille zur Meinung. Ignacio de Camargo und Antonius Terillus zur Macht des Willens über das Fürwahrhalten, in: C. Spoerhase/ D. Werle/ M. Wild (Hrsg.), *Unsicheres Wissen. Skeptizismus und Wahrscheinlichkeit 1550-1850*, Berlin 2009, 339-364
- Spinola (Spinola), Stefano: *De libera et prudenti agibilium electione in moralibus*, Genua 1648
- Steel, Carlos: The Devils' Faith: Some Considerations on the Nature of Faith in Augustine and Aquinas, *Louvain Studies* 13 (1988) 291-304
- Stump, Eleonore: Aquinas's Account of Freedom. Intellect and Will, *The Monist* 80, 1997, 576-597
- Suárez, Francisco: *Disputatio VI, De actu fidei*, in: ders.: *Opera Omnia*, tom. XII, Paris 1858
- Terillus, Antonius: *Fundamentum totius theologiae moralis seu tractatus de conscientia probabili*, Leodii/Louvain 1669
- Thomas von Aquin: *Summa theologiae* (Deutsche Thomas-Ausgabe), Salzburg v. J.
- Thomas von Aquin: *Sancti Thomae Aquinatis opera omnia*, Rom v. J.
- Turrianus (Torres), Luis: *Disputationes in secundam secundae D. Thomae, de fide, spe, charitate et prudentia*, Lyon 1617
- Wang, Stephen: The Indetermination of Reason and the Role of the Will in Aquinas's Account of Human Freedom, *New Blackfriars* 90, 2009 108-129
- Williams, Bernard: Kann man sich dazu entscheiden, zu glauben? in: ders.: *Probleme des Selbst*, Stuttgart 1978, 217-241
- Zimmermann, Albert, Glaube und Wissen, in: A. Speer (Hrsg.): *Thomas von Aquin – Die Summa theologiae*, Berlin 2005, 271-297