

Ein neuzeitlicher Anwalt der menschlichen Freiheit aus dem dreizehnten Jahrh.: Petrus Joh. Olivi.

Von B. Jansen S. J. in Valkenburg (Holland).

Nur der unkluge Uebereifer Olivis für die ursprüngliche Armutsidee des heiligen Stiffters Franziskus und das dadurch heraufbeschworene Misstrauen der Ordensobern und die damit einsetzende gehässige Aktion und Reaktion der Spiritualen und der Ordenskommunität, die zur Einkerkung der unliebsamen Ruhestörer, zur Einziehung und Verbrennung der Schriften der Spiritualenführer und schliesslich zur feierlichen konziliarischen Verurteilung der bislang mysteriös dunklen Seelenlehre führte, kann es psychologisch erklären, dass ein so bedeutender Denker wie Petrus Johannis Olivi in der Geschichte der Philosophie bislang so unbekannt, ja geradezu verkannt blieb.

Jahrelange, eingehende Beschäftigung mit seinen mir anfangs so unsympatisch breit angelegten, im Ausdruck so eigenartig seltsamen, in den gedanklichen Motiven so kompliziert verschlungenen Schriften haben mir ihren Verfasser allmählich innerlich nahe gerückt: Petrus Johannis Olivi wird sich, des bin ich sicher, nach der bald zu erwartenden Veröffentlichung seiner spekulativen Schriften bei allem Irrtümlichen und Unhaltbaren als einen tiefgründigen, durchaus selbständigen, hervorragend kritisch veranlagten Denker der Wissenschaft vorstellen¹⁾.

Was aber bei dem hochaszetischen, weltflüchtigen Vorkämpfer für den Usus pauper und dem in verstiegener Metaphysik sich verlierenden mittelalterlichen Scholastiker noch weit mehr überraschen wird, das ist sein unbefangener Blick für die Tatsachen der Erfahrung und andere hochmoderne Dinge mehr. Ich will für heute von seiner Kenntnis der „*Perspectiva Arabum*“ — Alhazens *Thesaurus Opticae* ist natürlich gemeint — mit ihren Gesetzen der Fortpflanzung und Brechung des Lichtes absehen und auf das Neuzeitliche in seiner *Freiheitslehre* hinweisen. Zunächst ist die Beweisführung für die Tatsache der freien Willensbetätigung ausschliesslich philosophisch gehalten, von der schwierigen Frage des Verhält-

¹⁾ Vgl. meine Artikel: „Die handschriftliche Ueberlieferung der spekulativen Schriften Olivis“ im Aprilheft dieser Zeitschrift und: „Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele“ im Juli- und Oktober-Heft der „*Franziskanischen Studien*“.

nisses der übernatürlichen Gnade und des Vorauswissens Gottes sieht Olivi geflissentlich ab. Unter den philosophischen Gründen sodann führt er die metaphysisch-ethischen erst an zweiter Stelle an und erledigt sie verhältnismässig kurz. Einen um so breiteren Raum nehmen die aus der inneren Erfahrung genommenen ein. Es ist ein wahrer Genuss, zu verfolgen, mit welchem feinen Einfühlungsvermögen er sich in das seelische Innenleben zu vertiefen weiss, wie liebevoll er den zartesten und mächtigsten Schwingungen des Herzens lauscht, wie er sodann mit scharfsinniger Analyse die komplizierten seelischen Gebilde zu zerlegen versteht, um dann schliesslich mit der ganzen Meisterschaft eines mittelalterlichen Dialektikers und Metaphysikers aus diesem so überaus reichen und anschaulichen Tatsachenmaterial seinen Hauptsatz abzuleiten: Der Wille bewegt, bestimmt sich selbst, ist selbstherrlicher, verantwortlicher Schöpfer seiner Handlungen, ist im Sinne von determinierender Nötigung frei von allen fremden Einflüssen, kann sich frei im einen und anderen Sinne entscheiden.

Nicht minder modern ist seine tiefeindringende, das Tüpfelchen aufsetzende kritische Auseinandersetzung mit dem Kausalgesetz. Es ist allbekannt, dass die mittelalterliche und anfänglich auch noch die neuzeitliche Problemstellung in dieser so schwierigen Frage durchaus theologisch-supranaturalistisch ist: Freiheit und Vorauswissen Gottes, natürliche Kraft und übernatürliche Gnade bzw. Vorausbestimmung, menschliche Sündhaftigkeit und göttliche Heiligkeit. Seit Kant vor allem ist es dagegen die Auseinandersetzung mit der Kausalität: mag sie sich nun kleiden in das Begriffspaar von empirischer Kausalität und transzendentaler Freiheit, oder in das von vornherein feststehende Axiom, dass jede Ursächlichkeit notwendig eine nur zu einer möglichen Wirkung determinierte ist, oder in die stolze Behauptung, dass es bei der Annahme einer frei wirkenden Ursache um alle Gesetzmässigkeit des Naturgeschehens, und folglich um alle Wissenschaftlichkeit und sichere Erkenntnis der Naturwissenschaft geschehen sei. Die ganze Schwierigkeit in dem Begriff einer freien Ursache erhellt nicht einmal so sehr daraus, dass die meisten Vertreter des Determinismus jede Freiheit von vornherein aus der Wissenschaft verbannt wissen wollen, als vielmehr daraus, dass selbst viele ideal gerichtete Vertreter des Indeterminismus in ihm einen Widerspruch finden, man denke nur an Kant und Schopenhauer. Selbst die Theorien eines Leibniz, so wenig sie es wollen und so sehr sie dagegen Einspruch erheben würden, geben tatsächlich die Freiheit preis.

Dem gegenüber ist es nun eine wahre Freude, zu sehen, wie scharf und nüchtern Olivi zunächst die ganze Schwierigkeit ins Auge gefasst hat: seine Gegner sind die Araber, Avicenna vor allem, und selbst Aristoteles, der in Olivis Augen — ob mit Recht oder Unrecht, ist hier nicht unsere Aufgabe zu entscheiden — Prinzipien aufgestellt habe, die der Tod aller

Freiheit seien. Ebenso treffend und befriedigend aber ist auch zweitens die Lösung der Aporien¹⁾.

¹⁾ Im Lichte der Ausführungen Olivis — um von andern Scholastikern hier abzusehen — nehmen sich die Behauptungen Verweyens „Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik. Auf Grund der Quellen dargestellt und kritisch gewürdigt“ nicht bloss ungerecht herabsetzend, sondern auch als unquellenmässig, oberflächlich und „unpsychologisch“, kurz als unwissenschaftlich aus. Verweyen fasst das Endergebnis seiner „quellenmässigen“ und „kritisch würdigenden“ Untersuchungen im „Kritischen Ueberblick“ u. a. so zusammen: „Was ist der sachliche Ertrag des scholastischen Begriffes ‚der natürlichen Freiheit von der Notwendigkeit oder Unabhängigkeit vom Zwange‘? Zwang gilt seit Aristoteles als identisch mit nichtgewollt. Hieraus leiten die Scholastiker — unter Hinzufügung einiger an sich überflüssiger . . . termini — ab: der Wille ist seiner Natur nach unabhängig von der Notwendigkeit des Zwanges . . . Dieser negativen Wendung geben sie nun eine positive Form . . . und der Begriff der ›Selbstursächlichkeit des Willens‹ ist fertig . . . Man sieht: rein analytische, logisch-formale Bestimmungen, welche die psychologische Frage nach der Entstehung des konkreten Willensaktes ganz unberücksichtigt lassen! . . . Kein Kenner der Quellen wird ferner behaupten, dass die ‚Willensfreiheit‘ im scholastischen Sinne von den Scholastikern ›aufs schärfste aus der Erfahrung bewiesen wird‹ [wie Gutberlet u. a. gesagt hatte] . . . Indes erhebt sich doch gerade die wichtigste, die psychologische Frage: Wie vollzieht sich diese Selbstaktuierung oder Selbstbestimmung des Willensvermögens“ (256—262). Schade, dass Verweyen, der im Vorwort schüchtern bemerkt: „Es versteht sich von selbst, dass allenthalben auf die Quellen zurückgegangen wurde, die zum Teil nur in unedierten Handschriften zugänglich waren“, die unedierte Handschrift Vat. Lat. 1116 nicht zugänglich war; denn sonst hätte ihn Olivi belehrt: Erstens dass das „Motiv“ seiner Untersuchungen nicht „vor allem ein theologisch-metaphysisches“, nämlich die Erklärung der Sünde, sondern ein rein philosophisches ist und dass die Hauptuntersuchung von der Erfahrung ausgeht, zweitens dass der alte Aristoteles Recht hat, wenn er sagt, es verrate Mangel an wissenschaftlichem Takt, Fragen zu stellen, wo nichts mehr zu fragen ist: in der Reihe der geschöpflichen Bedingungen ist mit der Behauptung, dass der freie Wille selbst und allein „der letzte Grund und die letzte Ursache“ für den „konkreten Willensakt ist“, die einzig mögliche Antwort gegeben. Uebrigens ergeht sich Olivi mit den übrigen Scholastikern ausführlich über den Einfluss und die Bedeutung der niederen und höheren Erkenntnis und des Gegenstandes für das Wollen, über Hemmnisse und Förderungen von seiten der niederen Erkenntnisse und Strebungen und endlich über Zwangsmöglichkeit. Gern geben wir zu, dass die moderne experimentelle Psychologie da schon manche interessante, für die Sphäre des niederen Seelenlebens und die praktischen Wissenschaften, z. B. Pädagogik, nützliche Kenntnisse zu Tage gefördert hat und hoffentlich noch mehr fördern wird: an das eigentliche letzte und psychologische Problem der Freiheit wird sie mit ihren Mitteln nie herankommen, das ist auch nicht mehr nötig. Dieses Problem ist für ewige Zeiten blank gelöst, so weit überhaupt unser, geistige Vorgänge und Gegenstände nur analog und dunkel erkennender

Alles in allem ist sie so zutreffend, dass man es kaum besser zu sagen vermöchte.

1. Die Existenz eines höheren Strebevermögens.

Dass der Mensch ausser dem niederen Begehrungsvermögen, das der Sinneserkenntnis folgt, noch ein höheres besitze, dem die geistige Erkenntnis voranleuchtet, beweist Olivi eigens in quaestio 68 auf dreifache Weise: Erstens *ex essentiali ordine appetitus ad cognitionem, ex quo habet quod non possit amare vel odire nisi cognitum*. Daraus ergibt sich zunächst *quod appetitus immediate conradicatus potentis sensitivis non transcendit obiecta earum nec potest ferri in aliquod intellectuale*; zweitens folgt, dass das der sinnlichen Erkenntnis entsprechende Begehrungsvermögen ebenfalls an ein Organ gebunden ist, und endlich dass der auf den Verstand folgende Wille unvergleichlich höher ist als das sinnliche Streben und gleich dem Verstand nicht innerlich an ein Organ gebunden ist. Zweiter Beweis: Wie sich in den Tieren die niedere Erkenntniskraft ohne die höhere findet, so auch das ihr entsprechende Begehrungsvermögen: *ergo non minus differt appetitus sensualis a libero quam sensus ab intellectu*. Dritter Beweis: Wenn das niedere und höhere Strebevermögen in uns eins und dasselbe wären, dann könnte dieses sowohl auf die sinnliche wie auf die geistige Erkenntnis folgen: *ergo quando per sensitivam ferretur in obiecta, tunc absque omni notitia intellectiva posset tota secundum suum totum affectum ferri in illa obiecta, ergo posset habere actus liberos absque notitia intellectiva, cuius impossibilitatem non solum ratio, immo et experientia clamat*.

Geist vorzudringen vermag. Drittens endlich würde Olivi Herrn Verweyen, der die ganze Scholastik geradezu schulmeisterlich vor seine Schranken zitiert, klärlich belehren, was „die logische und was die psychologische Methode in der Bestimmung der Willensfreiheit“ zu leisten habe. Die Scholastiker bringen nämlich sowohl apriorische als auch aposteriorische Beweise für die Freiheit. Die Kenntnis der letzteren scheint Verweyen trotz seiner betonten Kenntnis der Quellen entgangen zu sein. Von ersteren sagt er, sie enthielten bloss analytische, also im Grunde tautologische, logisch-formale Bestimmungen. Nun sieht doch jeder leicht ein, dass ich, um in Kants Terminologie zu sprechen, in dem Begriff „Willen“ noch gar nicht „Freiheit“ denke; Wille besagt bloss ein Strebevermögen, dem die höhere Verstandeserkenntnis voranleuchtet. Wie wenig die Scholastiker mit dem Begriff „Willen“ Freiheit analytisch verbinden, erhellt schon daraus, dass sie ständig lehren, es gebe viele notwendige Akte im Willen, inbezug auf viele Objekte sei der Wille genötigt. Also muss über den Begriff Wille hinausgegangen werden, um mit ihm Freiheit zu verbinden. Ich habe mithin ein wahres Erweiterungs-, ein synthetisches Urteil, ich füge ja zu dem Begriff Willen ein ganz neues Element, nämlich das der Selbstbestimmung, der Selbstursächlichkeit, der Möglichkeit, Entgegengesetztes zu wollen, hinzu.

2. Die Freiheit des höheren Strebevermögens.

Dieses geistige Strebevermögen kann sich selbstherrlich und frei für verschiedenes und Entgegengesetztes bestimmen (die Tatsache der Willensfreiheit).

Um schon hier eine vorläufige und allgemein gehaltene Bestimmung der Freiheit zu geben, sei bemerkt, dass Olivi ihr Wesen vor allem und sehr nachdrücklich in die Fähigkeit der überlegenen Herrschaft über das eigene Handeln, in die Selbstbestimmung setzt und aus dieser Ueberlegenheit die physische Möglichkeit ableitet, sich für Entgegengesetztes zu bestimmen: *Voluntas dicitur habere libertatem primo et per se, quia id quod operatur, operatur tamquam a se et non quasi ab alio applicata et mota, sed potius ipsa se ipsam applicat ad opus: secundario vero dicitur libera, quia potest in utramque partem oppositorum; hoc autem idecirco dixi secundario, quia in hoc non habet libertatem nisi ex eo quod hoc sibi convenit per hoc quod operatur quasi a se et non ut ab alio applicata.*

Dass der Mensch diese Fähigkeit besitzt, ist absque omni dubitationis scrupulo zu halten. Diese Tatsache steht so fest und sicher, dass das Gegenteil 1) *impugnat manifestissime veritatis lumina et experimenta*, 2) *exterminat omnia naturae rationalis bona*, 3) *non potest fundari aut manuteneri nisi per principia falsissima et simul omnis veri et boni subversiva*. Aus dieser Kraftsprache spricht der ganze Ernst, mit dem Olivi sich für dies augustinisch-franziskanische Erbgut einsetzt. Der letzte Punkt wird nicht eigens im Corpus der Frage behandelt, sondern findet in der Lösung der 29 Objectionen seine genügende Erklärung, wie er selbst sagt. Die zweite metaphysisch-ethische Beweisführung lautet: Die Leugnung der Freiheit exterminat 1) *bonum omnis virtutis, meriti et demeriti, laudis et vituperii, iusti et iniusti*, 2) *bonum omnis legis, obligationis, subiectionis, poenae et praemii*, 3) *bonum omnis amicitiae et societatis quantum ad homines et quantum ad Deum, fidelitatis, fiduciae, reverentiae*. Sie darf indes hier trotz ihrer Gründlichkeit und des Schwunges und Reichtums an Ideen übergangen werden, weil sie sich nicht ausserhalb des Geleises der üblichen Gedankengänge bewegt.

Um so origineller und schöpferischer ist dagegen Olivis Argumentation aus der Erfahrung und speziell aus der introspektiven Beobachtung eigenen und fremden Seelenlebens. Um da seine ganze Selbständigkeit und seine psychologische Ader würdigen zu können, hat man ihn in seine Zeit hineinzustellen, hat man seinen Traktat etwa mit Augustins drei gegen die Manichäer gerichteten Büchern *De libero arbitrio* zu vergleichen — die späteren durchaus theologisch und vom Glaubensstandpunkt aufgegebenen Auseinandersetzungen mit Pelagianern und Semipelagianern scheiden in vorwürfiger Frage völlig aus —, oder neben die Summe des Aquinaten 1^a II^{ae} besonders q. 6 – 17 oder den Sentenzenkommentar des seraphischen Doktors in II. I. dist. 24 – 25 und die Abhandlungen anderer Lehrer zu

stellen: mögen diese nun mit Bonaventura im treuen Anschluss an Augustin mehr das Aktive im Willen betonen oder wie Thomas mit Berufung auf Aristoteles die Bedeutung des Objektes hervorheben und das Wollen in möglichst grosse Nähe an die Erkenntnis rücken. Erst diese geschichtliche Höhe gewährt die nötige Weite des Gesichtsfeldes und die wünschenswerten Vergleichungspunkte, um Olivis schöpferische und fruchtbare Tat abschätzen zu können¹⁾.

Das empirische Material wird nach zwei grossen Gesichtspunkten gruppiert. Zuerst wird der Verlauf der Affekte des höheren Seelenvermögens ins Auge gefasst: *si attendamus proprietatem voluntati rationali naturalissimorum*. Sodann wird die Art und Weise, wie der Wille sich in seinen Akten betätigt, analysiert: *si attendamus suae actionis qualitatem et modum*. Dabei wird stets introspektiv vom eigenen Seelenleben ausgegangen, weiterhin werden aber auch die Erscheinungen fremden Wollens herbeigezogen. Auf einen siebenfachen Affekt wird aufmerksam gemacht. Da der Leser sich leicht aus dem beigefügten Text ein selbständiges Urteil bilden kann, hebe ich zur schnelleren Orientierung nur einige Punkte hervor. Zunächst heischt der *affectus irae vel vindictae*, sowie der Begriff der Strafe im eigentlichen Sinne Freiheit. Dieser Begriff der Strafe wird nun einer feinen psychologischen Analyse unterzogen; dabei wird ständig hervorgehoben, dass man nur ein freies Wesen strafen kann. Der Gegensatz zum Zorn ist Mitleid und Milde, sie setzen ebenfalls Freiheit voraus. Es folgt zweitens die Gesinnung der Freundschaft und Feindschaft. Sehr ideal und richtig sind hier die modern gehaltenen Ausführungen über Persönlichkeit, deren Abschluss die Selbstbestimmung und Herrschaft über sich selbst bildet. Die Grösse des freien Menschen hebt sich klar und erhaben von dem mit Notwendigkeit handelnden und geleiteten Tiere ab. Drittens kann sich nur ein Wesen, das sich im freien Besitz seiner Güter und Vorzüge weiss, rühmen. Umgekehrt ist es mit der Scham. Viertens verstösst Undankbarkeit gröblich gegen die bessere Natur der Menschen, danken kann man aber nur für das, was frei geschenkt ist. Bei der Behandlung der folgenden Gesinnungen der Unterwerfung und Ehrfurcht gegen Vorgesetzte, die ohne freie Selbstentscheidung unmöglich sind, weiss Olivi mit

¹⁾ Man vergl. Port alié, Augustin und Augustinisme, im Dictionnaire de théol. cath.; Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus; Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes; Martin, Saint Augustin (in der Sammlung: Les grands philosophes); Fr. Baumecker, Die Lehre Anselms v. Canturbury über den Willen und seine Wahlfreiheit; Baur, Die Philosophie des R. Grosseteste; Lutz, Die Psychologie Bonaventuras; Schneider, Beiträge zur Psychologie Alberts d. Gr.; Feldner, Die Lehre des hl. Thomas über die Willensfreiheit; Mausbach, Divi Thomae Aq. de voluntate et appetitu sensitivo doctrina; Mandonnet, Frères-Prêcheurs im gen. Dictionnaire; Sertillanges, S. Thomas d'Aquin in der genannten Sammlung).

warmen, tiefempfundenen Worten eines echten Franziskaners das Freiheitsbewusstsein, das Freiheitsgefühl zu schildern: jeder Mensch verlangt natürlicher Weise nach Freiheit, und nur worüber er frei verfügen kann, das glaubt er sein eigen nennen zu können, darum verabscheut er so sehr die vollständige Unterwerfung seines Ichs. Sodann gelüftet es ihn nach freiem Besitz der ihm untergeordneten Güter: nisi autem in plena facultate et libertate habeantur, nunquam satisfit appetitui humano. Sodann könnten wir weder auf unsere eigenen Vorsätze noch auf fremde Zusagen bauen, wenn sie nicht in unserer und ihrer Macht ständen; folglich wäre ohne Freiheit ein menschenwürdiges Dasein, das gegenseitiges Vertrauen zur Voraussetzung hat, nicht möglich. Endlich wäre es töricht, sich zu sorgen und bekümmert zu sein um das, was doch notwendig über uns hereinbrechen wird; folglich wäre in der Annahme, alles geschehe notwendig, alle Vorsicht und Vorsorge unnütz.

Erkenntniskritisch und um das ganze Zeugnis dieser Affekte für die Tatsache des freien Willens voller wirken zu lassen, hatte der Verfasser zwei logische bzw. ethische Grundsätze vorausgeschickt: erstens: es ist unmöglich, dass alle Betätigungen der vernünftigen Natur falsch, verkehrt (perversissimi) seien oder auf einen falschen und verkehrten Gegenstand gingen; zweitens: es ist widersinnig, dass der Mensch, je mehr er dem Irrtum oder Scheingütern nachjagt, um so besser und vollkommener würde. Zum Abschluss dieses ersten Teiles heisst es: Qui igitur has septem combinationes affectuum vult subtilius perscrutari, manifeste videbit quod non solum in proprio supposito attestantur esse quandam dominativam libertatem seu quandam personam dominative in huiusmodi affectibus se habentem, sed etiam in aliis hominibus, ad quos ipsi affectus feruntur, hoc ipsum testificantur inesse.

Der zweite Teil ist, wie an Material reicher und bedeutsamer, so auch an Beobachtungen feiner und in der Analyse eindringender und schärfer. Es fällt hierbei zugleich viel neues Licht auf das Wesen der Freiheit als Herrschaft über das eigene Handeln und Vermögen der eigenwilligen Selbstbestimmung, über das Verhältnis des Strebens zum Erkennen und vor allem über die Rangordnung, den Primat des Willens vor allen andern Seelenkräften. Zunächst wird das Augenmerk auf einen dreifachen Akt gerichtet: actus collationis et inquisitionis, actus reflexionis, actus retentionis seu moderationis et motionis seu impulsionis. Der Wille bestimmt, auf welche Objekte die Erkenntnisfähigkeiten ihren Blick zu richten haben. Bei der Behandlung der Reflexion schwebt ihm allerdings die schiefe Vorstellung vor, dass nulla virtus potest se reflectere immediate super se, nisi habeat libertatem. Folgerichtig dazu antwortet er auf den von ihm erhobenen Einwand, dass auch der Verstand ein vollkommen reflexives Vermögen ist, ohne deshalb frei zu sein: nunquam intellectus reflectit se, quia nunquam movet se, sed potius voluntas reflectit ipsum, cuius est movere

tam ipsum quam alias potentias sibi subiectas; pro quanto autem intellectus potest reflecti et esse reflexus super se, pro tanto secundario libertatem aliquo modo participat. Sehr modern ist beim Akt der Zurückhaltung und des Anspornens die Berufung auf das Selbstbewusstsein: certissime intra nos experimur quod voluntas retinet se non solum ab indifferentibus, sed etiam a multis, quae appetit . . . experimur etiam quod frequenter se ipsam impellit et movet etiam ad res, quas prius refugiebat et odio habebat, ut ad amandum inimicum. Nicht minder beweiskräftig ist die Folgerung für die Freiheit: sed omnis potentia, quae ab actu potest se retinere et ad eundem impellere, est libera ad tendendum et non tendendum; posse etiam se retinere contra appetitum et inclinationem suam non posset fieri, nisi potentia retinens haberet dominium super appetitum.

Zweitens ist der modus der höheren Strebeakte indeterminiert und das in dreifacher Hinsicht: inbezug auf seine Objekte, seine Akte und die Art seines Handelns. Bei der Darlegung des ersten Punktes wird der weite Umfang seines Könnens und seiner Gegenstände gewissermassen graphisch dargestellt. Besonders wirksam für das Dasein der Freiheit sind die anschaulichen Darlegungen über die Wahlfreiheit und die Selbstbestimmung gegenüber zwei völlig gleichen Objekten, z. B. zwei Aepfeln oder Goldstücken. Olivi erinnert dort lebhaft an die bekannten Augustinischen Ausführungen in De civit. Dei XII 6. Mit gewohnter kritischer Umsicht macht er sich die Schwierigkeit, dass im vorliegenden Fall das Tier ebenso handeln würde, und antwortet: patet quod non est simile, quia bestia super aequalitate eligibilitatis illorum non deliberat nec eam plena affirmatione diiudicat, sicut homo facit. Fragt man dann weiter, was bestimmt dann eindeutig das Streben des Tieres, so antwortet er ebenso vorsichtig wie einsichtig: tam appetitus quam sensus bestiae sunt in continua motione . . . in talibus autem vix ad momentum potest esse omnimoda uniformitas et ideo eorum apprehensiones et appetitus circa obiecta quantumcunque uniformia facillime variantur . . . et subito applicatur eorum appetitus ad unum quam ad alterum¹⁾. Indeterminiert ist der Wille sodann inbezug auf seine Akte. Hier wiederum schöne Ausführungen, wie uns das Selbstbewusstsein die Freiheit bezeugt: quando agimus aut in ipso initio actuum

¹⁾ Aus dieser Gegenüberstellung von Mensch und Tier erhellt, dass sich Olivi klar des Problems bewusst ist, dass der Wille, um seine Freiheit darzutun, in verschiedenen Zeiten derselbe sein muss. Die Lösung ist letztlich mit der Substantialität der Seele gegeben. Mithin widerlegt Olivi allein schon die auf Grund der Quellen und kritischen Würdigung erhobene Anschuldigung Verweyens: „Aber keinem Scholastiker ist die psychologische Frage in den Sinn gekommen, . . . ob das Willensvermögen in jedem Augenblicke dasselbe ist . . . Zum mindesten hätte man doch die Möglichkeit einer seten Veränderung des Willensvermögens erkennen können. Diese Möglichkeit als Wirklichkeit erkennen, heisst zu der Einsicht gelangen, dass die obige These nicht einmal logisch, geschweige psychologisch einwandfrei ist“.

sentimus in nobis quendam potestatem et facultatem in promptitudine non agere id quod agit. Hoc certissime omnis homo sentit apud se, etiam quod maius est, in iis, ad quae multum homo afficitur et multo affectu trahitur. Endlich ist der Mensch von Natur weder zum Laster noch zur Tugend schlechthin eindeutig bestimmt: ergo oportet quod voluntas habeat variam determinationem a se ipsa.

Drittens bezeugt der Akt, den wir als consensus bezeichnen, die Freiheit: est a nobis quasi a nobis, ita quod voluntas tamquam ex se operetur. Voco autem operari a se, quando nullius alterius impulsu, sed solum ex proprio motu agens in actum se accommodat. Bei dieser Gelegenheit wird scharf zwischen notwendigen und freien Akten des Willens unterschieden und der Grund des Unterschiedes angegeben.

Viertens endlich bezeugt die Freiheit die altitudo sui status; diese überlegende, überlegene Stellung wird auf vierfachem Wege gezeigt: in amando, in imperando, in movendo et in existendo. Es ist hier vor allem ein hoher, idealer Gedankenflug, den Olivi nimmt. Hier besonders verrät er ganz sich als treuen Schüler Augustins und Anhänger der Franziskanerichtung: der völlige Primat des Willens gegenüber dem Verstand. In echt mystischer Begeisterung, die an das schöne und so wahre Wort Bernhards von Clairveaux erinnert, dass man durch Liebe zur Einsicht gelange, versteigt er sich sogar zu der kühnen Behauptung: videtur mihi quod intellectus ex eo, quod est unitus voluntati, sortitur tam in modo existendi quam in modo aspiciendi obiecta sua quendam sublimitatem et quoddam regimen, sine quo non posset saltem ita perfecte veritatem speculari. Andererseits begegnet sich Olivi mit seinem grossen Widerpart, dem hl. Thomas, wenn er hier wie anderswo so nachdrücklich hervorhebt, dass der Wille der primus et generalis motor im Menschen ist. Echt augustinish ist wiederum der geistreiche Analogieschluss für die Freiheit aus der Gottähnlichkeit und Gottesebenbildlichkeit der Seele: sicut intellectus, qui super omnia divinum intellectum imitatur, in tantum divinum intellectum attingit, quod potest certitudinaliter ipsum intelligere: sic voluntas nostra in tantum attingit libertatem divinae voluntatis, quod potest amare ipsam super omnia. Sehr feinsinnig ist auch die so nebenbei hingeworfene Beobachtung, dass der Mensch frei ist in der Erschliessung und Mitteilung seines Innern: in tantum etiam est internum ac secretum, quod homo non solum sentit intra se intima reflexione consistere, sed etiam ita sentit se ad sui intimum convolutum et clausum, quod nulli aspectui ad arcana cordis via patet, nisi ipse voluntarie se aperiat.

Mit Recht durfte Olivi diese ebenso tiefsinnigen und reichhaltigen wie lebensfrischen und geistreichen Beobachtungen und Analysen in seiner kräftigen Sprache mit der Folgerung abschliessen: ex his igitur satis potest colligi quam impudenter iste error [sc. negare libertatem voluntatis] impugnat manifestissima veritatis lumina et experimenta. (Schluss folgt)