

# Die Aulien des Magisters Johannes de Polliaco und der scholastische Streit über die Begründung der menschlichen Willensfreiheit

Von Ludwig Hödl (Bonn)

Eine alte Universitätstradition führt den akademischen Lehrer in feierlichen Universitätsakten in sein Amt ein. Diese Tradition kommt aus dem mittelalterlichen Universitäts- und Geistesleben, das den Beginn der Lehrtätigkeit eines Magisters vor der *universitas magistrorum et scholarium* feierlich gestaltete. Der Mittelpunkt dieser Universitätsakte waren große Disputationen. Das Zwiegespräch, die Streitrede, nicht der monologische Vortrag kennzeichnen das mittelalterliche Geistesleben und zeichnen es aus. Das mit verteilten Rollen gespielte Streitgespräch, das in wechselnder Folge von Rede und Gegenrede vielfach nur mühsam vorankam, bot Raum, den Magister in seiner neuen Stellung erscheinen zu lassen. In dieser Stellung und in dieser Rolle hatte der Magister das Recht, die Pflicht und die Aufgabe, das wissenschaftliche Gespräch, die Disputation, zu führen und durchzuführen. Nach dem Zeitpunkt bzw. nach dem Ort, an dem diese Disputationen stattfanden, hießen sie Vesperien und Aulien. Abendliche Disputationen, die Vesperien, bildeten den 1. Teil der Universitätsakte; die Aulien, die abschließenden Disputationen, wurden an der Pariser Universität morgens in der bischöflichen Aula gehalten. Über den Verlauf der Universitätsakte unterrichten die Statuten der theologischen Fakultät der Universität Bologna aus dem Jahre 1364<sup>1</sup>. In den Bologneser Statuten spiegelt sich aber ohne Zweifel das Pariser Universitätsrecht wider, dessen Satzungen nicht überliefert sind.

In dieser Studie greife ich die Universitätsakte, die Aulien, eines frühen Pariser Theologen, des Magisters Johannes de Polliaco heraus. Ein unbekanntes Stück mittelalterlicher Universitäts- und Geistesgeschichte! Ein unbekanntes Kapitel der mediävistischen Geschichte der Philosophie und der Theologie.

## I. Aus der Universitätsgeschichte

1. Magister Johannes von Poulli war Schüler des Gottfried von Fontaines, der mehr als 13 Jahre — von 1286 an bis zur Jahrhundertwende — an der Pariser Universität Theologie lehrte. 14 oder

<sup>1</sup> I piu antichi statuti della Facoltà Teologica dell'Università di Bologna pubblicati per la prima volta da Francesco Ehrle S. J., *Universitatis Bononiensis Monumenta* vol. I, Bononiae 1932, 40—45.

15 Quodlibeta geben Zeugnis von seiner umfassenden Lehrtätigkeit. Johannes de Polliaco hat sich als Scholar und Magister der Beeinflussung durch seinen Lehrer und der Begeisterung für ihn hingegeben. In der Bibliothek der Sorbonne las er Schriften Gottfrieds und auf dem Lehrstuhl Gottfrieds vertrat er dessen Lehrmeinungen<sup>2</sup>. 6 Quodlibeta, mehrere quaestiones ordinariae und eine große Zahl von quaestiones disputatae sind von seiner Lehrtätigkeit auf uns gekommen. Das gesamte Schrifttum ist nur handschriftlich erhalten. Die Quodlibeta, deren Edition ich vorbereite, lassen sich mit zweifelsfreier Sicherheit auf die Jahre 1307 bis 1313 festlegen<sup>3</sup>. Damit steht auch der Beginn seines theologischen Lehramtes fest. 1312 verwickelte er sich in einen langwierigen Streit, der zwischen dem Welt- und Ordensklerus um die Bußprivilegien der Mendikantenorden ausgetragen wurde. Das Todesjahr des Magisters steht nicht fest. Es fällt aber sicher in die zwanziger Jahre des 14. Jahrhunderts.

2. Die Pariser Lern- und Lehrjahre des Magisters füllen das letzte Jahrzehnt des 13. und die beiden ersten Jahrzehnte des 14. Jahrhunderts. In diesem Zeitraum bestimmte das geistige Leben der Pariser Universität, die Philosophie und die Theologie, das Denken Heinrichs von Gent. Die systematischen philosophischen und theologischen Werke, die Sentenzenkommentare, die in diesem Zeitraum entstanden, verraten ebenso den Einfluß des Genter Philosophen wie die in dieser Zeit blühende Quästionenliteratur, die Heinrich von Gent als „Meister der quodlibetalen Literatur“ mächtig angeregt und befruchtet hat. Die in der Zeittheologie immer wieder erörterten Fragen der philosophischen und theologischen Erkenntnislehre, der Lehre vom menschlichen und göttlichen Willen nehmen Bezug zum Denken Heinrichs von Gent. Bald haben diese Beziehungen den Charakter der Anlehnung, bald den der entschiedenen Ablehnung.

Vornehmlich haben die Schüler Heinrichs von Gent den Standpunkt ihres Meisters vertreten. Johannes de Polliaco bezeichnet sie ausdrücklich als Gandavistae<sup>4</sup>. Wie Kardinal Ehrle nachgewiesen hat, taucht der Ausdruck Thomistae erstmals in einem Traktat des Mediziners und Laientheologen Arnald von Villanova auf, und zwar um

<sup>2</sup> In Quodl. V q. 13 weist er auf seinen Lehrer hin und spricht in überschwenglichen Worten: ... eam (quaestionem) doctores bonae et sanctae memoriae *hic* legentes eam excellenter tractaverunt, in scriptis *quae habemus* redigerunt et obiecta in communibus scriptis posita contra veritatem quam determinaverunt ita eleganter solverunt, quod post ipsos nihil remansit dicendum volenti sequi viam ipsorum. Et ideo oportet, nisi videre eorum scripta. Cod. lat. Cent. III 75, Stadtbibliothek Nürnberg, fol. 160<sup>ra</sup>.

<sup>3</sup> Über die literargeschichtlichen Probleme der Quodlibeta handelte ich in meinem Aufsatz über „Die Kritik des Johannes de Polliaco an der philosophischen und theologischen ratio in der Auseinandersetzung mit den averroistischen Unterscheidungslehren“. Mitteilungen des Grabmann-Institutes der Universität München, Heft 3, München 1959. <sup>4</sup> Quodl. I q. 5, Cod. Vat. lat. 1017 fol. 13<sup>ra</sup>.

1304<sup>5</sup>. Fast zur nämlichen Zeit spricht man in Paris von den Gandavistae, und wenig später von den Scotistae. Für die Geistesgeschichte des beginnenden 14. Jahrhunderts ist diese Konstellation der Schulen bedeutsam. Und gerade die allseits zu beobachtende Auseinandersetzung und Beschäftigung mit der Theologie Heinrichs von Gent zeigt, daß dessen Schule auf das Geistesleben des beginnenden Jahrhunderts einen mächtigen Einfluß ausgeübt hat. Die weiteren Schicksale dieser Schule liegen noch sehr im dunkeln. Johannes Duns Scotus hat sie weniger verdrängt als vielmehr — wenigstens was die Grundgedanken der Lehre betrifft — in sich aufgenommen und aufgehoben.

Von den Gandavistae kennen wir nur wenige mit Namen. Johannes de Polliaco erwähnt ausdrücklich und wiederholt den Johannes de Gandavo<sup>6</sup>. Die Literaturgeschichte weiß von diesem Theologen wenig. Meist wird er nur in einem Nebensatz erwähnt oder in einer Fußnote vermerkt. M. de Wulf kennzeichnet ihn als „un paisible théologien de Paris“<sup>7</sup>. In der Auseinandersetzung mit Johannes de Polliaco erscheint er aber durchaus nicht als so friedsam und zahm. In der 5. Quästion des 1. Quodlibet schreibt Johannes: Manche, nämlich Johannes von Gent, wollen gegen mich losziehen und werfen mir vor, daß ich mich entweder aus Unwissenheit oder aus Nachlässigkeit gegen jenen Theologen — gemeint ist Heinrich von Gent — geäußert habe<sup>8</sup>. Diese Äußerungen betreffen Heinrichs Lehrmeinung von der *differentia secundum rem*, der *differentia secundum rationem* und der von den Schülern voll ausgebauten berühmten *differentia secundum intentionem*.

Heinrich von Gent und dessen Schule haben unmittelbar nach dem Tode des Thomas von Aquino und des Albertus Magnus dem Augustinismus an der Universität Paris die Vorherrschaft erkämpft. Der Begriff der Wahrheit, deren Erkenntnis und deren Gewißheit werden im engen Anschluß an Augustin geklärt. Desgleichen erweist sich die Psychologie dieser Schule als augustinistisch, neuplatonisch. Das theologische Verständnis der Seele und ihrer Potenzen, des Willens und dessen Freiheit ist unverwechselbar. Das Unterscheidende der augustinisch-neuplatonischen und aristotelisch-averroistischen Philosophie hat sich gerade in den Auseinandersetzungen des endenden 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts geklärt. Diese Aufhellung und Betonung und Anerkennung des Unterscheidenden der überkommenen Autoritäten führte letztlich auch zu einer Besinnung auf die Grenzen der

<sup>5</sup> F. Ehrle, Arnaldo de Villanova ed i Thomatiste: Greg. 1 (1920) 475—501.

<sup>6</sup> Quodl. I q. 5. Vgl. Anm. 8.

<sup>7</sup> M. de Wulf, Histoire de la Philosophie médiévale, III, Löwen, Paris 1947, 126 Anm. 4.

<sup>8</sup> Quodl. I q. 5: Quidam tamen, J(ohannes) de Gandavo volentes invehi contra me dicunt me in prima conclusione locutum fuisse contra illos doctores ex ignorantia vel ex negligentia. Cod. Vat. lat. 1017 fol. 12<sup>v</sup>b.

philosophischen und theologischen ratio. Dem Blick für das Unterscheidende folgt die Stellungnahme und Entscheidung. In der Philosophie und in der Theologie fallen die Entscheidungen mit und in den Unterscheidungen.

1277 haben 16 Magister der Theologie an der Universität Paris 219 philosophische und theologische Sätze zusammengestellt und verworfen. Stephan Tempier hat diesem magistralen Urteil seine bischöfliche Autorität verliehen. Zu der erwähnten Magisterkommission zählte auch Heinrich von Gent. Wenngleich die Irrtumsliste den logischen Aufbau und die Folgerichtigkeit vermissen läßt — sie ist alles andere als ein Meisterstück —, so ist doch die durchgängige Tendenz offenkundig, mit der nicht nur die averroistischen Irrtümer, sondern auch die aristotelischen Unterscheidungslehren abgelehnt und gebrandmarkt werden. Glorieux spricht darum mit Recht von der schon „längst gehegten und gepflegten Rache“ der überkommenen augustinistischen Geisteswelt gegen die mächtig vorandrängende aristotelische Gedankenwelt<sup>9</sup>. Deren Stand war durch die Verurteilung zunächst schwer getroffen. Es hatte den Anschein, als ob die Pariser Universität augustinistisch werden sollte. Die aus den Schulen Griechenlands dem christlichen Abendland überkommene Lehre von der menschlichen Willensfreiheit wagte in dieser Form kaum noch ein Magister zu vertreten. In der 13. Quästion des 2. Quodlibet (aus dem Jahre 1308) schreibt Johannes de Polliaco: „Gott sei Lob und Dank! Es ist noch nicht lange her und ich sah, daß in Paris keiner war außer Gott allein, der (in der Freiheitslehre) diesen Standpunkt, den ich für richtig halte, zu vertreten wagte. Gott weiß den Grund hiefür und ich kenne ihn.“<sup>10</sup> Der Magister meint das Verurteilungsdekret des Bischofs Tempier, das eine Reihe von Sätzen enthielt, die sich gegen die aristotelische Willenslehre richteten.

Die Verteidiger und Anhänger der aristotelischen Philosophie haben gegenüber diesen teils unberechtigten, teils überzogenen Angriffen das Unterscheidende der Sentenzen des Philosophen herausgestellt, geklärt und begründet. Diese Unterscheidungslehren waren naturgemäß Gegenstand der Auseinandersetzung, die auch und gerade bei den feierlichen Disputationen der Aulien und Vesperien ausgetragen wurden. In der quaestio in aula des Magisters Johannes de Polliaco spielte das je verschiedene Verständnis der Willensfreiheit eine entscheidende, für den Magister peinliche und verhängnisvolle Rolle.

<sup>9</sup> DictThCath., XV, 102: C'était la revanche, longtemps attendue et préparée, du traditionalisme, appelons-le augustinisme, qui avait prévalu jusqu'à l'avènement d'Aristote dans le monde latin.

<sup>10</sup> Quodl. II q. 13, Cod. Paris. 14565 fol. 213<sup>ra</sup>, Cod. lat. Cent. III 75, Stadtbibliothek Nürnberg, fol. 47<sup>va</sup>; Cod. lat. II 1 117, Florenz, Biblioteca Nazionale, fol. 76<sup>rb</sup>.

3. Die Fragen der Vesperien und Aulien des Johannes de Polliaco sind nicht direkt auf uns gekommen. Wir wissen nur aus den *quaestiones quodlibetales* und aus den *quaestiones ordinariae* über sie Bescheid. Dieser Bescheid ist aber hinreichend klar und ausführlich. Den Universitätsstatuten zufolge mußte der Magister vier Themen für die Universitätsakte vorschlagen. Zwei von ihnen wurden in den Vesperien disputiert, die beiden anderen in den Aulien. Dabei sehen bereits die Statuten vor, daß der Magister später, d. h. nach der öffentlichen, feierlichen Disputation, das Thema der Aulien aufgreifen und zum Abschluß bringen muß<sup>11</sup>. Die *determinatio*, die Beantwortung der Frage, fordert mehr Zeit und Aufmerksamkeit, als dies während der Aulien möglich ist.

Johannes de Polliaco griff die vier Themen der Universitätsakte aus der Kontroverstheologie auf. Sie betreffen die göttliche Erkenntnis, d. h. die Erkenntnis, die Gott von der außergöttlichen Wirklichkeit hat. In den Vesperien disputierte er die in der Zeitphilosophie vielerörterte Frage, auf welche Weise das Vergangene und Zukünftige dem göttlichen Erkennen gegenwärtig sein kann<sup>12</sup>. Diese Frage beschäftigte in den Auseinandersetzungen mit den Averroisten das theologische und philosophische Denken ebenso wie die andere Frage, auf welche Weise von dem einen und unveränderlichen Prinzip das Vielgestaltige herrühren könne. In den Aulien stellte der Magister die Frage nach der Eigenart des göttlichen Erkennens als spekulativer und praktischer Vernunft. Mit dieser Frage war aber jene andere, die sich auf das Wesen der Willensfreiheit bezieht, unlösbar verknüpft. Denn nach dem Verständnis der aristotelischen Philosophie hat die Willensfreiheit ihren Sitz in der praktischen Vernunft. Da aber dieses Thema in die Diskussion kam und der Grundgedanke der aristotelischen Philosophie geltend gemacht wurde, lieferten die Gegner dieser Meinung ein Wortgefecht, so daß es dem Magister schlechterdings nicht mehr möglich war, zu antworten. Einer nach dem anderen erhob sich und redete auf ihn ein. Rückschauend auf dieses tumultuarische Ende der *disputatio in aulis* erinnert Johannes de Polliaco an das 22. Kapitel des Matthäus-Evangeliums, wo berichtet wird, daß die Sadduzäer die

<sup>11</sup> I piu antichi statuti della Facoltà Teologica dell'Università di Bologna, Pubblicati per la prima volta da Francesco Ehrle S. J., *Universitatis Bononiensis Monumenta I*, Bononiae 1932, 45: *Item tenetur (magister aulatus) resumere suam tertiam quaestionem propositam sub eo in aula, disputando breviter, sumpto alio responsali et determinando eam complete.*

<sup>12</sup> *Quaestio ordinaria V: Sed sicut dictum fuit in quaestione de vesperiiis, hoc non est sic intelligendum, quod praeteritum aut futurum sit Deo praesens secundum suum esse proprium extra causas suas et in propria natura existentiae, quia simul essent et non essent in aeternitate nec partes temporis nec temporalia sibi succederent, sed omnia in se extra causas simul existerent in sua natura, quod est inconueniens, ut ibi diffusius dicebatur. Cod. lat. Cent. III 75, Nürnberg, fol. 183<sup>rb</sup>.*

Pharisäer abgelöst haben mit ihren verfänglichen Fragen und Reden. Chrysostomus schreibt zu dieser Situation, daß die Gegner Christi mehr durch Stimmaufwand als durch Überzeugungskraft der Argumente triumphierten. In der nämlichen Situation befand sich Johannes de Polliaco bei der *disputatio in aulis* gegenüber seinen Gegnern<sup>13</sup>.

Obgleich der Magister diese seine Gegner nicht mit Namen nennt, wird aus dem Zusammenhang der Stelle innerhalb der *quaestio ordinaria VII* deutlich, daß es sich nur um die *Gandavistae* handeln kann, die dem Magister dieses Wortgefecht geliefert haben. In der Tat vermerkt auch *Cod. lat. Paris. 14565* (fol. 213<sup>v</sup>) zu einem Einwurf den Namen *Jo(hanes) de G(andavo)*. Sicherlich waren aber die Schüler Heinrichs von Gent nicht die einzigen. Vielleicht muß man die Anspielung von „den Pharisäern und Sadduzäern“ auf verschiedene Schulen deuten. Der Franziskanertheologe Fr. Gonsalvus Hispanus befandete den Magister von Poulli gerade wegen der Lehre von der menschlichen Willensfreiheit. Wir werden später noch darauf zurückkommen. Jedenfalls zeigt dieser Vorfall bei einem feierlichen Universitätsakt, mit welcher Erregung die Streitfragen ausgefochten worden sind.

Im Rahmen der *quaestiones ordinariae*, die während des Schuljahres regelmäßig veranstaltet wurden, griff der Magister Johannes de Polliaco die gestrandete *quaestio in aulis* wieder auf. Er rechtfertigt und begründet das aristotelische Verständnis der Willensfreiheit, die ihren Sitz im Intellekt des Menschen hat. Mit einem bösen Seitenblick auf die Aulien beginnt er die Ausführungen: *Hoc fuit quod volui dicere in aula episcopi sed non potui impeditus; hic autem per Dei gratiam non impediō*<sup>14</sup>. Diese Begründung und Rechtfertigung seines

<sup>13</sup> *Quaestio ordinaria VII: . . . alias probare intendebam. Sed quidam, nescio bene qua intentione ducti, suis clamoribus unus post alium sic me impederunt, quod non potui dicere verbum, per modum quem faciebant Sadducaei et Pharisaei circa Christum. Unde Mt 22 (23) super illo verbo: In illo die accesserunt ad eum Sadducaei dicit Chrysostomus sic: quando recedebant Pharisaei, accedebant Sadducaei forte tali consilio, si ratione eum non possent superare, saltem per ipsam frequentiam subverterent sensum eius. Et consequenter ibidem super illo verbo Pharisaei autem audientes, quod silentium praeposuisset Sadducaeis convenerunt in unum, dicit Chrysostomus sic: convenerunt in unum Pharisaei, ut multitudine vincerent quem ratione superare non poterant, a veritate nudos se professi sunt qui se multitudine armaverunt. Sed absit, quod ipsi talem intentionem habuerint, nec dico me a ratione insuperabilem, immo absit. Sed posset dici, quod ista opinio est insuperabilis rationibus, cuius signum est probabile multum, quia numquam hominem tenentem ipsam vidi moveri contra tenentem aliam oppositam. Utrum vero tenentes oppositam teneantur vel umquam moti fuerint, novit ille qui nihil ignorat, et si quidam experti sunt, et hoc est argumentum falsitatis eius, quia non potest sustineri rationibus, volunt eam utcumque sustinere verbis et clamoribus vel forsitan minis terrendo tenentes et pro motibus seu promissis inducendo aliquos ad hoc. Unde quia Machomet scivit legem suam esse falsam, praecepit quod contra eam ponentes statim interficerentur. Et quia sustinentes hanc opinionem contra aliam praedicantes non possunt interfici gladiis occiduntur linguis. *Cod. Paris. lat. 14565 fol. 209<sup>vb</sup>.**

<sup>14</sup> *Quaestio ordinaria VII, Cod. lat. Paris. 14565 fol. 213<sup>ra</sup>.*

Standpunktes sprengt den Rahmen der quaestio ordinaria VII völlig. Es ist eine eigene Quästion im Rahmen einer anderen. Beide sind allerdings vom Thema her eng verbunden. Die 7. quaestio ordinaria beschäftigt das Thema, ob das Erkennen der außergöttlichen Wirklichkeit durch Gott als praktisch oder rein spekulativ verstanden werden müßte. Innerhalb dieser Frage klärt er den Sitz der Willensfreiheit in der praktischen Vernunft.

Diese Auseinandersetzung mit den Gandavistae ist übrigens nicht die einzige, die sich in der erwähnten quaestio ordinaria findet. Nach der Auflösung des 10. Argumentes setzt er sich mit anderen Gegnern über die Bedeutung der Ideen für das göttliche Erkennen auseinander. Diese Ausführungen nehmen in Cod. lat. Paris. 14565 fast 3 Folien ein (fol. 215<sup>vb</sup>—218<sup>va</sup>). Bei der Auflösung des 18. Einwands befiehlt er Heinrich von Friemar und Thomas de Bailly bezüglich ihrer Auffassungen über das verbum (mentis)<sup>15</sup>. Cod. lat. Cent. III 75 der Stadtbibliothek in Nürnberg überliefert die erwähnte quaestio ordinaria VII zusammen mit den übrigen in einer unterschiedlichen Textgestalt. Die erwähnten Exkurse und Auseinandersetzungen fehlen. Wir haben demnach nicht nur in der Überlieferung der Quodlibeta eine zweifache Redaktion zu unterscheiden, wie ich in einer anderen Abhandlung nachgewiesen habe, sondern auch bei den quaestiones ordinariae, die wir einstweilen nur aus den beiden Handschriften der Pariser Nationalbibliothek (Cod. lat. 14565) und der Nürnberger Stadtbibliothek (Cent. III 75) kennen<sup>16</sup>. Die langwierige Auseinandersetzung mit den Gandavistae, die in der Pariser Handschrift der quaestiones ordinariae steht, in der Nürnberger Handschrift aber fehlt, ist übrigens identisch mit quaestio 13 des 2. Quodlibet, und zwar steht diese Quästion nur in der 2. Redaktion der Quodlibeta, nicht auch in der von Cod. Paris. lat. 14565 bezeugten 1. Redaktion. Johannes des Polliaco hat demnach die polemischen Ausführungen über den Sitz der Willensfreiheit im Intellekt des Menschen aus der 2. Redaktion des quaestiones ordinariae herausgenommen und als selbständige Quästion der 2. Redaktion des 2. Quodlibet eingefügt. Dieses 2. Quodlibet ist gerade in der 2. Redaktion durch mehrere Fragen erweitert worden, die Probleme der Kontroverstheologie betreffen. Vergleicht man die Quästionenfolge des 2. Quodlibet in der 1. und 2. Redaktion, so muß auf den ersten Blick auffallen, daß an verschiedenen Stellen Quästionen eingefügt wurden, die schon behandelte Themen neu aufgreifen und entfalten.

<sup>15</sup> Quaestio ordinaria VII, Cod. lat. Paris. 14565 fol. 219<sup>va</sup>

<sup>16</sup> Vgl. dazu meine Untersuchung Anm. 3.

## Quodlibet II

1. Red. (Cod. lat. Paris. 14565)	=	2. Red. (Cod. lat. Cent. III 75, Nürnberg)
q. I f. 86 <sup>ra</sup>	=	q. 1
q. II f. 88 <sup>vb</sup>	=	q. 2
—	=	q. 3
—	=	q. 4
—	=	q. 5
q. III f. 95 <sup>va</sup>	=	q. 6
q. IV f. 97 <sup>rb</sup>	=	q. 7
q. V f. 98 <sup>va</sup>	=	q. 8
q. VI f. 99 <sup>va</sup>	=	q. 9
q. VII f. 101 <sup>va</sup>	=	q. 10
q. VIII f. 102 <sup>rb</sup>	=	q. 11
—	=	q. 12
—	=	q. 13
—	=	q. 14
q. IX f. 113 <sup>ra</sup>	=	q. 15
q. X f. 116 <sup>vb</sup>	=	q. 16
q. XI f. 117 <sup>va</sup>	=	q. 17
q. XII f. 119 <sup>va</sup>	=	q. 18
q. XIII f. 124 <sup>rb</sup>	=	q. 19
q. XIV f. 125 <sup>vb</sup>	=	q. 20
q. XV f. 127 <sup>ra</sup>	=	q. 21
q. XVI f. 128 <sup>ra—vb</sup>	=	q. 22

Die erste große Einschaltung, die Quästionen 3, 4, 5 der 2. Redaktion, führen das Thema der vorangehenden Fragen weiter; sie behandeln das Problem der zeitlichen Schöpfung. Die zweite Einschaltung, die Quästionen 12, 13, 14, behandeln die Probleme der Willensfreiheit, die ebenso bereits in den vorangehenden Quästionen erörtert wurden<sup>17</sup>. Die Erörterung einer Frage in einer Disputation hat mitnichten alle Fragen geklärt. Im Gegenteil, die Diskussion fördert weniger Lösungen und Antworten zutage, als daß sie die Probleme entfaltet, die immer wieder aufs neue angegangen werden müssen. Diese wissenschaftliche Situation der quodlibetalen Literatur ist eben die Situation der platonischen Dialoge. Im Phaidon versucht der platonische Sokrates immer wieder, den Unsterblichkeitsbeweis zu formulieren. Der Versuch kommt aber nie ans Ziel. Das Gespräch läßt im Beweisgang auch das Restproblem sichtbar werden. Und so muß der Beweisgang immer wieder von vorne angegangen werden. „Der Gegenstand“, so beschließt Sokrates seine wissenschaftlichen Bemühungen um den Unsterblichkeitsbeweis, „ist groß, die Schwäche alles Menschlichen ist nicht zu übersehen, und somit kann ich mich im Inneren des Zweifels am Ergebnis nicht erwehren.“<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Die Zählweise der 2. Redaktion entspricht den Angaben bei Glorieux, *La Littérature quodlibétique de 1260 a 1320. Bibliothèque thomiste V, 1925, 225.*

<sup>18</sup> Phaidon c. 56.

Johannes de Polliaco hat sich in der quaestio in aulis dem Problem der Willensfreiheit zugewendet. Die ungelöste Frage griff er neuerdings in den quaestiones ordinariae und in den quaestiones quodlibetales auf. Auch diese Diskussionen kommen nicht ans Ziel. Bei der endgültigen Abfassung der quaestiones stellt er neuerdings Erörterungen des nämlichen Problems an. Die Frage kommt nicht zur Ruhe. Sie bewegt nicht nur den Gedanken- und Beweisgang des Magisters durch die verschiedenen Quästionen hindurch, sie bewegt ebenso die Geschichte der Philosophie und der Theologie<sup>19</sup>. Diese geistige Bewegung ist ein Stück der Geistesgeschichte, das noch nicht vollends erforscht ist. Wenden wir uns diesem Kapitel zu.

## II. Aus der Geistesgeschichte

Die Auseinandersetzungen über die menschliche Willensfreiheit, so wie sie uns ganz allgemein bei den Denkern des endenden 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts begegnen und besonders in der Quästionenliteratur des Johannes de Polliaco ausgetragen werden, gründen in tiefgreifenden Lehrunterschieden<sup>20</sup>. Diese Lehrunterschiede hinsichtlich des Verständnisses der Willensfreiheit haben gewiß ihren nächsten Grund im je verschiedenen System und in der je verschiedenen Methode der einzelnen Denker. Sie haben aber darin nicht ihren einzigen und nicht ihren letzten Grund. Diese Lehrunterschiede kommen von weit her und haben letztlich ihren Sitz in der je verschiedenen Welt der griechischen Philosophie und der biblischen Offenbarung. Aus diesen beiden Welten hat die patristische und die scholastische Philosophie und Theologie die Gegensatzlehren überkommen. Ehe wir diese bei einzelnen Denkern einer späten Zeit aufgreifen, müssen sie in ihrem Grund, Ursprung und Lebenssitz begriffen werden.

1. In den Schulen Griechenlands hat der Wille und damit auch die Willensfreiheit nicht annähernd das wache wissenschaftliche Interesse gefunden als beispielshalber in der patristischen Literatur, und zwar bei den lateinischen Vätern so gut wie bei den griechischen. Dieser Sachverhalt ist unmittelbar einsichtig, wenn man beispielshalber die beiden Exponenten der griechischen und patristischen Philosophie ins

<sup>19</sup> Das Problem der Willensfreiheit ist ein Hauptthema im Streit der Fakultäten, der theologischen, der philosophischen und der naturwissenschaftlichen Fakultät.

<sup>20</sup> Diese Lehrunterschiede haben bereits eine Reihe von Monographien behandelt bzw. berücksichtigt: Ich erwähne die Arbeiten meiner Bonner Kollegen: W. Schöllgen, Das Problem der Willensfreiheit bei Heinrich von Gent und Hervéus Natalis. Abhandlungen aus Ethik und Moral, Bd. 6, Düsseldorf 1927; Johannes Auer, Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus, München 1938; Johannes Auer, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik. II. Teil: Das Wirken der Gnade. Freiburger Theologische Studien, Heft 64, Freiburg 1951, 113—145.

Auge faßt, Aristoteles und Augustin. Mit dieser Beobachtung soll aber nicht nur ein Tatbestand registriert werden, sondern ein Sachverhalt erklärt und geklärt werden.

Die griechische Philosophie wertete in allen ihren Schulen und ihren großen Denkern den denkenden Verstand als den vornehmsten Wesensteil des Menschen, und sie sah in der Denktätigkeit, der *theoria*, die höchste Entfaltung und Vollendung der menschlichen Persönlichkeit. Aristoteles hat aber keineswegs die Eigenständigkeit des Willens verkannt, obgleich er selbstredend den Willen als eine geistige Potenz verstand und die Notwendigkeit der vernünftigen Überlegung als Voraussetzung der willentlichen Entscheidung betont hat. In der Folgezeit banden die Philosophenschulen den Willen und damit die Willensfreiheit noch enger an die Denktätigkeit. Die vernünftige Überlegung ist nicht nur mehr Voraussetzung der freien Entscheidung, sondern deren Sitz. Man kann mit Recht dieses Verständnis der Willensfreiheit als intellektualistisch kennzeichnen. Wie sehr gerade Cicero und Seneca, die beiden hervorragenden Philosophen Roms, Weisheit und Tugend verbanden, bezeugt jede ihrer Schriften und jede Seite derselben. Ich erinnere nur an das 5. Buch der Schrift Ciceros „Über das höchste Gut und Übel“.

Im Bereich der Offenbarungsreligion liegt der Schwerpunkt auf dem Willen. Gottes Gebot und Gottes Verheißung richten sich an den Willen des Menschen. Und die Freiheit des Menschen gründet eben in dem Ereignis, daß Gottes Heilswille ihn anspricht und daß er diesem Anspruch in Gehorsam folgen kann. Die Gebote bezeugen in eben dem Maße den freien Willen Gottes und den freiwilligen Gehorsam des Menschen. Es wäre eine Ungeheuerlichkeit, zu sagen, die freie Entscheidung des Menschen gegenüber dem Anspruch Gottes habe ihre Voraussetzung bzw. habe ihren Sitz allein in der vernünftigen Überlegung.

Die patristischen Philosophen und Theologen, allen voran Augustin, haben zum Teil im vollsten Gegensatz zur griechischen Philosophie die christliche Lehre von der Willensfreiheit entwickelt. Augustin betont ebenso die Freiheit des Menschen, wie er diese mit dem Willen in eins setzt. Das voluntaristische Freiheitsverständnis Augustins ist der griechischen Philosophie fremd. Der Kirchenlehrer schöpfte seine Ideen und Gedanken über die Freiheit des Menschen zusammen mit der Gnadenlehre aus den Schriften des Alten und Neuen Testaments. Im Glaubensbewußtsein Augustins spiegelt sich ebenso wie in seinen philosophischen und theologischen Schriften die andere Grundlage der christlichen Willens- und Freiheitslehre wider, die Welt der Offenbarung.

In dieser hat selbst der Begriff der Weisheit einen voluntaristischen

Sinn. Sapiaientia steht im Begriffsfeld von voluntas. Dieser Sachverhalt zeigt mit voller Deutlichkeit das Unterscheidende der griechischen Philosophie und biblischen Offenbarung hinsichtlich der Bewertung und des Verständnisses des menschlichen Willens und der Freiheit.

2. Die scholastische Philosophie und Theologie hat aus dem Zweistromland der griechischen Philosophie und patristischen Theologie ihre Sentenzen und Gedanken über die Willensfreiheit bezogen. Augustin hat die Willenslehre der Scholastik ebenso beeinflußt wie Aristoteles und die griechische Philosophie. Die griechische Denkweise ist zunächst durch die Schriften des Boethius dem Mittelalter bekannt geworden. Das 13. Jahrhundert hat sie aus den großen Schriften des Aristoteles und des Averroes erfahren.

Ähnlich wie im Altertum lassen sich auch in der Geisteswelt des Mittelalters beide Ströme unterscheiden. Bald fließen sie friedsam nebeneinander, bald verschmelzen sie, bald suchen sie sich gegenseitig zu verdrängen. Es ist nicht Aufgabe dieser Studie, den Lauf und das Gefälle dieser Strömungen im einzelnen zu verfolgen. Wir können uns auf Lottins Untersuchungen stützen<sup>21</sup>. Die Gleichsetzung von liberum arbitrium und liberum iudicium — der philosophische Strom — geht durch die mediävistische Philosophiegeschichte. In der Schule des Anselm von Laon wurde das boethianische Verständnis des liberum arbitrium als liberum de voluntate iudicium gelehrt. Abälard, der große Moralphilosoph des 12. Jahrhunderts, hat es übernommen, und Petrus Lombardus hat es in seinem Sentenzenwerk der Folgezeit überliefert. Wie Robert von Melun berichtet, war diese Bestimmung der Willensfreiheit im 12. Jahrhundert allgemein angenommen.

Im beginnenden 13. Jahrhundert treten beide Strömungen einander feindlich gegenüber. Praepositinus betont mit Nachdruck, daß die freie Einwilligung Sache der Vernunft ist. Die Vernunft ist nach der Meinung dieses Pariser Magisters Träger der Verantwortung, des Verdienstes, letztlich der Freiheit. Wilhelm von Auxerre trägt in der Summa Aurea in modifizierter Form das nämliche Verständnis vor. Wilhelm von Auvergne hat dagegen schärfsten Widerspruch erhoben. Er legt die Wertakzente wieder anders. Nicht der Intellekt, sondern der Wille ist die übergeordnete, herrschende, königliche Potenz der Seele. Der Wille ist der Träger der Selbstbestimmung und der Sitz der Freiheit. Dem Verstand kommt eine dienende, beratende, untergeordnete Stellung zu.

Mehr als irgendein anderer Zeitgenosse bemühte sich Thomas von Aquin um eine Synthese der verschiedenen Denkweisen. Da auch Aristoteles die Willensfreiheit unmittelbar vom Willen her begründete,

<sup>21</sup> O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*. I, Louvain 1942, 11—224.

ließ sich seine Lehre mühelos mit der augustinischen verschmelzen. Thomas bezeichnet aber auch ohne Bedenken das *liberum arbitrium* als *liberum iudicium* und trägt somit jenen Strömungen Rechnung, die die Willensentscheidung und die Willensfreiheit vom Intellekt her begründen. Seiner philosophischen und theologischen Methode entsprechend geht es dem Aquinaten nicht darum, die Gegensätze herauszuarbeiten, vielmehr liegt ihm daran, das Verbindende, Gemeinsame zu betonen. Er kennzeichnet die freie Entscheidung als eine Art Urteilstätigkeit, und er sieht im *liberum arbitrium* ein quasi *liberum iudicium*.

Die glättende, alle Gegensätze ausgleichende Tendenz des Aquinaten wird bei der Erklärung der boethianischen Bestimmung der Willensfreiheit als *liberum de voluntate iudicium* offenbar. Die Tradition verstand diese Bestimmung dem Wortlaut entsprechend als freies Urteil über die willentliche Entscheidung. Der Ursprung und Sitz der Willensfreiheit ist demnach die menschliche Urteilskraft. Thomas erklärt im Sentenzenkommentar (II d. 24 q. 1 a. 3 ad 2) die Präposition *de*, dem Sprachgebrauch und dem geschichtlichen Verständnis der Definition zuwider also: die Präposition bezeichnet nicht den Gegenstand, über den geurteilt wird, sondern den Ursprung der Freiheit. Das *liberum de voluntate iudicium* ist demnach nicht das freie Urteil über den Willensentscheid, sondern das freie Urteil, das aus dem Willensentscheid kommt.

Diese Erklärung gliedert die boethianische Bestimmung der Willensfreiheit in die thomasische Psychologie ein, welche die Eigenständigkeit und freie Tätigkeit des Willens betont, ohne deshalb den Einfluß der Verstandestätigkeit auf die Willensentscheidung leugnen zu wollen. Im Blick auf die Geschichte der Philosophie lassen sich auch im System des Thomas von Aquin die beiden Ströme der philosophischen und theologischen Willenslehre aufzeigen, die Art und Weise, wie Thomas beide Ströme in das eine Bett seiner Überlegungen zwingt, muß von den Grundlagen seiner Philosophie her verstanden werden. Der menschliche Wille ist nach der Auffassung des Aquinaten geschichtet: das natürliche Streben wird durch die Vernunft zu einem geistigen Vermögen. Wie jede seelische Potenz wird auch der Wille durch den adäquaten Gegenstand in Bewegung gesetzt. Der Willensentscheid setzt die Erkenntnis des gewollten Gegenstandes voraus. Der Willensentscheid ist ebenso Sache des Willens wie der Erkenntnis. Die philosophische Lehre von der Potenz im allgemeinen und die Lehre von den Potenzen der Seele im besonderen prägen die Willenslehre des Aquinaten.

In der Folgezeit kehren beide Überlieferungsströme das Unterscheidende des jeweiligen Verständnisses der Willensfreiheit hervor.

Zwischen Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines kam es bezüglich dieser Unterscheidungslehren zu langwierigen Auseinandersetzungen, die auch auf die Schülergeneration übergriffen<sup>22</sup>. Trotz des Verurteilungsdekretes vom Jahre 1277, das ganz offen in Fragen der Willenslehre den augustinistischen Standpunkt vertrat und begünstigte, hat Johannes de Polliaco den entgegengesetzten Standpunkt in aller Schärfe vertreten.

3. Im Unterschied zu den systematischen und harmonisierenden Darlegungen des Aquinaten kam es Johannes de Polliaco in den *quaestiones quodlibetales*, die der Niederschlag der Diskussion sind, darauf an, die Streitpunkte und Problemspitzen scharf herauszustellen. Diese Spitze wird im Blick auf den tatsächlichen Willensentscheid offenbar. Im Blick auf die tatsächliche Situation, in der die Entscheidung fällt, d. h. in der sich der Mensch entscheidet, erhebt sich die Frage nach dem ausschlaggebenden Moment und Motiv der willentlichen Entscheidung. Hat diese den Sitz und Ursprung im Willen oder im Intellekt? Johannes de Polliaco formuliert in *quaestio* 11 des 2. *Quodlibet* die Frage so: „Festigt und bestimmt die Überlegung und das Urteil der praktischen Vernunft für den Zeitpunkt, in dem die Überlegung und das Urteil gilt, den Willen so, daß er nicht das Gegenteil des Urteils wollen kann?“<sup>23</sup> Diese Frage formuliert den Standpunkt des intellektualistischen Verständnisses der Willensfreiheit in überspitzter Form. Auf dem Boden dieser Überzeugung determiniert die praktische Vernunft den Willensentscheid und ist somit der Sitz der Willensfreiheit. In mehreren abgewogenen und gewählten Gedankengängen bahnt sich der Magister den Weg zur bejahenden Antwort. Der Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist, daß auch der Wille nicht wollen kann, was nicht vorher erkannt ist<sup>24</sup>. Die Begründung für diese einsichtige These folgt aus der Eigenart des Willens als geistiger Potenz der Seele. Dieser Potenz entspricht wie

<sup>22</sup> Herveus Natalis O. P. († 1323) hat wiederholt dieses Thema angegangen. Er schrieb mehrere Quästionen gegen die Willenslehre des Heinrich von Gent. Diese Fragen verdienten ediert und behandelt zu werden. In *Cod. lat. VII B 31*, der *Biblioteca Nazionale* in Neapel lautet der Titel: *Quia omnes istae quaestiones motae sunt propter difficultatem, quae de motu voluntatis et eius libertate, ut melius ista solvantur et intelligantur vel melius sciatur natura actus voluntatis, hic oportet videre 1<sup>o</sup> de objecto voluntatis, iuxta hoc de objecto intellectus, 2<sup>o</sup> de modo quo voluntas movitur, 3<sup>o</sup> a quo moveatur, 4<sup>o</sup> quis habeat in potestate sua suum actum.* Fol. 88<sup>rb</sup>.

<sup>23</sup> *Quodl. II q. 11: Utrum intellectus practicus per actum consilii et per suam sententiam sic immobiliter et determinet voluntatem pro suo instanti pro quo stat consilium vel sententia, quod non possit voluntas velle oppositum eius quod sententiam est.* *Cod. Vat. lat. 1017 fol. 63<sup>ra</sup>; Cod. Paris. lat. 14565 fol. 102<sup>rb</sup>.*

<sup>24</sup> *Ebd.* Circa istam quaestionem primo volo ostendere, quod homo per voluntatem non potest velle incognitum quia nullus appetitus intellectivus aut cognitivus potest tendere per actum suum in aliquid incognitum.

jedweder anderen seelischen Potenz ein bestimmter Gegenstand, an dem die Potenz ihren Bestand verwirklicht. Das bonum, das Gute in der Gestalt der beatitudo, der Glückseligkeit, ist der Gegenstand, der Sinn und das Ziel des menschlichen Willens. Gegenüber dem letzten Ziel, dem Guten schlechthin, ist der Wille ebensowenig frei, wie die Erkenntniskraft gegenüber den einsichtigen Prinzipien. Der Wille zielt notwendig auf das Gute. Was das Prinzip im Bereich des Denkens und Erkennens ist und wirkt, das ist und wirkt das Ziel im Bereich des Handelns. Finis est in moralibus sicut principium in speculabilibus. Dieses Axiom, das Johannes de Polliaco ebenso anerkennt wie Thomas von Aquin, geht letztlich auf Aristoteles zurück<sup>26</sup>.

Gegenüber dem Vergleich finis est in moralibus sicut principium in speculabilibus ist gewiß nichts einzuwenden. Aber man darf nicht übersehen, daß es sich um einen Vergleich handelt, d. h., alle Erkenntnisse, die von diesem Axiom abgeleitet werden, bzw. die auf es zurückgeführt werden, können nur vergleichshalber von den beiden Vergleichspunkten ausgesagt werden. Die geistige Erkenntniskraft hat andere Strukturen als die Willenskraft, und das Wahre und Gute funktionieren in je verschiedener Weise gegenüber diesen Potenzen. Das Wahre leuchtet in seinem Wahrsein dem Erkennen auf und ein, es überzeugt; das Gute begegnet in seinem Wertsein dem Wollen und beansprucht es.

Gegenüber dem letzten Ziel und Sinn des Guten, der Glückseligkeit, ist der Wille prinzipiell festgelegt. Von der Freiheit des Willens kann sinnvollerweise nur dort die Rede sein, wo die Mittel und Wege in Frage stehen, die zu diesem Ziele führen, wo die Formen und Weisen behandelt werden, in denen das Gute in kontingenter Wirklichkeit begegnet. Weil nun gerade diese kontingente Wirklichkeit der Lebensraum des menschlichen Handelns ist, ist er ständig zur Entscheidung gerufen. Wenn darum Johannes Duns Scotus — der Magister aus Poulli erwähnt ihn namentlich — gegenüber der Meinung, daß sich die Freiheit auf die Wege und Mittel, die Weisen und Formen des kontingenten Guten richtet, einwendet, daß sich der Wille mit der nämlichen Notwendigkeit auf das Ziel wie auf die Wege zu diesem Ziele richtet, so mißversteht er den kontingenten Charakter des Guten. Innerhalb dieser kontingenten Welt begegnet dem Willen das bonum und die beatitudo nie in reiner lauterer Wirklichkeit, so daß er der Entscheidung enthoben wäre. Diese Notwendigkeit der Entscheidung gegenüber den Wegen und Mitteln, den Weisen und Formen, in denen das Gute begegnet, betrifft den Willen ebenso wie die Vernunft. Ja Johannes de Polliaco vertritt die Auffassung, daß die praktische Ver-

<sup>26</sup> Cod. Lat. Paris. 14565 fol. 14<sup>rb</sup>; Cod. Vat. lat. 1017 fol. 65<sup>r</sup>; vgl. Aristoteles, Nic. Eth. VI c. 2, 1139a; Phys. II c. 9, 200a 20.

nunft durch ihre Überlegung und durch ihr überlegtes Urteil die Willensentscheidung festlegt und bestimmt, und zwar in den konkreten Entscheidungen, in denen die Wege und Mittel zum Guten in Frage stehen. Ist aber damit die Freiheit des Willens nicht gerade an dem Punkt aufgehoben, an dem sie sich zu verwirklichen hat?

Gegenüber diesen Bedenken und Einwänden betont der Magister die Konformität des Vernunfturteils und des Willensentscheidendes. Das Urteil der praktischen Vernunft hat die Zustimmung des Willens zur Folge, weil der Wille daran Gefallen findet. Das Gefälle des Willens geht dem Gedankengang der Vernunft konform. „Vernunft und Wille“, so schreibt er in einer bildschönen Sprache, „sind zwei gute Gefährten, die sich nie entzweien.“<sup>26</sup> Wäre dem nicht so, so könnte der Mensch, der prinzipiell in seinen Entscheidungen von der Vernunft und vom Willen abhängig ist, nur dann sich entscheiden, wenn zufällig einmal Vernunft und Wille übereinstimmten.

Den gegensätzlichen Standpunkt, der dem Willen die Freiheit auch gegenüber dem festen Vernunfturteil zuspricht, karikiert er mit dem Bild von den zwei sich zankenden Frauen, von denen die eine strikte das Gegenteil dessen, was die andere sagt, behauptet. Gerade dann, wenn sich der Wille gegen das Vernunfturteil entscheiden kann, ist die Freiheit des Menschen gefährdet.

Diese psychologischen Ausführungen betrachten den Willen nicht nach seiner metaphysischen Struktur als Potenz, sie sehen ihn vielmehr vom Sinn her, den er als Seelenkraft im Verein mit anderen Kräften innerhalb des Geisteslebens zu erfüllen hat. Die konkrete Gestalt und sinnvolle Funktion des Willens leiten die Ausführungen. Die philosophischen Grundfragen der Willenslehre und die in der Diskussion zutage geförderten Unterscheidungslehren werden in der 13. Quästion des 2. Quodlibet erörtert.

Diese Frage hat ihren literarischen Sitz in den Aulien des Magisters Johannes de Polliaco, d. h., die bei diesen Universitätsakten aufgeworfenen Probleme werden noch einmal dargelegt und behandelt. Diese Darlegung gab der Magister ursprünglich im Rahmen einer *quaestio ordinaria*. In Cod. lat. Paris. 14565 stehen sie noch in diesem Rahmen. Bei der endgültigen Redaktion nahm sie Johannes aus thematischen Gründen an diesen neuen Ort. Im Verein mit den vorausgehenden Quästionen klären sie das Problem der menschlichen Willensfreiheit.

<sup>26</sup> Quodl. II q. 11: Ex quibus concluditur quod iudicium et sententia rationis et electio voluntatis semper habent conformitatem, et quod intellectus practicus per suum consilium, iudicium et sententiam sic immobilitat voluntatem, ut pro illo instanti pro quo stat huiusmodi sententia, voluntas non potest velle oppositum eius quod sententiatum est, immo nec difformari ab huiusmodi sententia et iudicio (Cod. Paris. lat. fol. 105<sup>rb</sup>).

Der Standpunkt des Magisters ist aus den bisherigen Ausführungen zur Genüge bekannt. Das *corpus articuli* dieser Frage stellt ihn thesenhaft dar: Der Wille wird an und für sich und unmittelbar nicht durch den Intellekt bzw. durch einen intellektuellen Akt bewegt, d. h. tätig — er kann auch nicht aus sich selbst tätig werden —, vielmehr wird er durch das Objekt, sofern dieses erfahren und wahrgenommen wird, bewegt<sup>27</sup>. So gesehen, d. h. philosophisch betrachtet, ist der Wille eine Potenz. Er ist etwas, dem ursprünglich und von Haus aus die endgültige Seinsform und Wirkτικότητα noch fehlt. Er ist ein *passibile, mobile* und als solches ein bloßes, d. h. von der Form entblößtes Sein (*denudatum a forma*). Damit ist mitnichten gesagt, daß er leeres Sein oder gar ein Nichts wäre. Er ist hingeordnet und abgestimmt auf seine Vollendung. Aber in diesem Woraufhin seines Seins bedarf er der vollendenden, bestimmenden Seinsform, die ihm zukommt. Diese grundsätzlichen metaphysischen Aussagen gelten auch von den geistigen Potenzen. Die Beschränkung derselben auf die materialen Potenzen kann der Magister nicht anerkennen. Sobald man die Struktur der geistigen Potenzen anders versteht und faßt als die der materialen — seine Gegner, die von der Selbstbewegung des Willens sprechen, sind zu dieser Annahme gezwungen —, rührt man an die Grundlagen der Metaphysik.

Alle Bemühungen der Gegenseite, die Selbstbewegung einer materialen Potenz in der Erfahrungswelt anschaulich zu machen, kommen nach der begründeten Überzeugung des Magisters nicht ans Ziel. Der Hinweis auf das Brennglas, das die Brennkraft unmittelbar aus sich entwickelt, ist kein sachlicher Beitrag, da die Wirkform eben von der Sonne herrührt. Nicht besser steht es mit den übrigen Beispielen. An diesem metaphysischen Sachverhalt ist nichts zu ändern: *res carens aliqua forma qua formabilis est, nullo modo habet ipsam*<sup>28</sup>.

Unbeschadet der Tatsache, daß dem menschlichen Willen diese seine Wirkform vom Objekt her zukommt, bleibt die volle Verantwortung des Menschen für die Willenshandlung bestehen. Der Einwand, daß Lohn und Strafe am Ende nicht dem Menschen, sondern den bewegenden Motiven und Objekten zuerkannt werden müßten, übersieht, daß es in die Macht und in die Verantwortung des Menschen gegeben ist, sich im Wechselspiel der Einflüsse und Reize diesen oder jenen Objekten zu öffnen. So gesehen ist die menschliche Freiheit wesentlich Wahlfreiheit. Johannes de Polliaco spricht von Applikationsfreiheit (*applicare objecta moventia*)<sup>29</sup>. Die Darlegung und

<sup>27</sup> Cod. lat. Cent. III 75, Nürnberg, fol. 45<sup>ra</sup>; Cod. lat. II 1 117, Florenz, Biblioteca Nazionale, fol. 172<sup>ra</sup>.

<sup>28</sup> Cod. lat. II 1 117, Florenz, Biblioteca Nazionale, fol. 172<sup>va</sup>.

<sup>29</sup> Ebd.: . . . non obstante, quod objectum causet per se primo et directe actum in intellectu et voluntate effective dans sibi formam et speciem, nihilominus

Ausführung dieser Gedanken ist wiederum stark psychologisch orientiert und interessiert. Wenn die Vorstellung oder ein erwachender Wunsch ein Objekt in den Gesichtskreis des Menschen rücken, wendet sich zuerst das wache Interesse des Intellekts prüfend und wertend dem Objekt zu, das den Willen bestimmt. Diese psychologische Betrachtungsweise läuft aber Gefahr, nur die Wahlfreiheit des Menschen und nicht auch dessen Entscheidungsfreiheit zu sichern. Man kann nicht leugnen, daß Johannes de Polliaco diese Gefahr nicht immer genügend beachtet hat. In der Sorge, die Geistesfreiheit des Menschen gegenüber den voluntaristischen Lehrtendenzen seiner Gegner in Schutz zu nehmen, hat der Magister der Willensfreiheit enge Grenzen gezogen. Die Geistesfreiheit des Menschen bleibt auch dann unangestastet, wenn die Entscheidung, die vom Geiste her begründet ist, in die Freiheit des Willens gegeben ist.

In dieses Streitgespräch über die Willensfreiheit werden immer wieder die auctoritates mithereingenommen. Aristoteles und Averroes, in der Sprache der Zeit, der Philosoph und sein Kommentator, werden zusammen mit Augustin als Zeugen aufgerufen<sup>30</sup>. Diese Denker werden mit vollem Recht in die Diskussion einbezogen. Sie können sie aber nicht beschließen, da sie ja gerade durch deren Schriften in Gang kam.

Heinrich von Harclay, ein englischer Theologe des beginnenden 14. Jahrhunderts, sieht die geschichtlichen Zusammenhänge sehr klar. In den *quaestiones disputatae* schreibt er, daß die Pariser Artikel vom Jahre 1277 auf der Lehrautorität Augustins gründen. Er bezieht sich dabei ausdrücklich auf die Sentenzen, welche die Willenslehre betreffen<sup>31</sup>.

Aristoteles bringt in dieser Diskussion vor allem die philosophische Lehre über Potenz und Akt zur Geltung. Die Quästionen des Johannes de Polliaco kommen immer wieder auf diese Lehre zurück und begründen damit die Unmöglichkeit der Selbstaktivierung des Willens. In der Auseinandersetzung mit dem Franziskanertheologen Gonsalvus Hispanus, der gleichfalls den Magister aus Poulli wegen seiner Willenslehre heftig befehdete, kommt immer wieder dieses Argument zur

---

est in potestate nostra et nobis imputabilis et nullo modo ipsi objecto, quia non est in potestate sua, quod applicatur, ut moveat sic, ut sibi assentiat saltem, sed in nostra. Cod. lat. II 1 117, Florenz, Biblioteca Nazionale, fol. 173<sup>rb</sup>, Cod. lat. Cent. III 75, Nürnberg, fol. 46<sup>vb</sup>.

<sup>30</sup> Ebd.: Et ideo teneo cum philosopho, Commentatore et Augustino, quod voluntas non potest primo et per se et directe reducere se ad actum, sed hoc facit objectum tam finis quam ea quae sunt ad finem. Cod. lat. Cent. III 75, Nürnberg fol. 46<sup>rb</sup>.

<sup>31</sup> Heinrich von Harclay, *Quaestiones disputatae*: . . . et super istam auctoritatem Augustini sunt fundati articuli Parisiensis episcopi de ista materia, ubi opinio in se damnata et cum omnibus circumstantiis. Cod. lat. F 3, Worcester fol. 205<sup>r</sup>.

Sprache<sup>32</sup>. Allein aus der Verbalbestimmung von *potentia activa* und *passiva* folgt, daß die Annahme, eine Potenz bewege sich aus sich selbst, unmöglich ist. Gegenüber Gonsalvus bezeichnet Johannes diese Einsicht als unmittelbar einsichtig (*per se notum*).

Es dauerte in der Theologiegeschichte noch geraume Zeit, bis diese philosophische Grundfrage differenzierter durchdacht wurde und einer Klärung der menschlichen Willensfreiheit nicht in dem Maße hinderlich war. Wir müssen diesen Ausblick auf die Geschichte noch machen, um dem Magister Johannes de Polliaco gerecht zu werden. Er steht in der Geistesgeschichte, für deren verborgenen Gang auch der kraftvolle Einwand und Einspruch bedeutsam sind. Für sich betrachtet mag manche Kritik weit über das Ziel hinausschießen, ja sogar an diesem vorbeigehen, der Widerstreit der Meinung fordert neue Überlegungen und genauere Unterscheidungen.

Wilhelm von Alnwick, ein englischer Philosoph des 14. Jahrhunderts, widmete der Kontroverse über die menschliche Willensfreiheit eine breitangelegte Quästion<sup>33</sup>. Das Kernproblem nennt bereits der Titel: *Utrum voluntas humana possit movere se ad actum volendi*. Die Klärung des Problems setzt Wilhem im Philosophischen an, d. h. bei der Potenz-Akt-Lehre. Dieser Ansatz ist deswegen aufschlußreich, weil darin nicht nur die überkommenen Aussagen über den Unterschied von Akt und Potenz stehen, sondern weil die Potenzlehre selber differenzierter erscheint. Wilhelm handelt ausführlich

<sup>32</sup> Fr. Consalvi Hispani O. F. M. *Quaestiones disputatae et de Quodlibet* ed L. Amoros, Biblioteca Franciscana scholastica medii aevi IX, Quaracchi 1935, 429 bis 450.

<sup>33</sup> Diese Quästion steht im Rahmen der *quaestiones disputatae* des Wilhelm von Alnwick, die in Cod. lat. Ottob. 1805 überliefert sind (fol. 137<sup>v</sup> ff.). Diese Quästion liest man auch in Cod. lat. Plut. XXXI dext. 8 der Biblioteca Laurenziana in Florenz. Diese Hs enthält folgende Quästionen des Wilhelm

1. fol. 83<sup>ra</sup>—89<sup>va</sup> *Utrum possibile fuerit entia permanentia alia a Deo fuisse ab aeterno.*
2. fol. 89<sup>va</sup>—95<sup>ra</sup> *Utrum possibile fuerit entia successiva ut motum et tempus fuissent ab aeterno.*
3. fol. 95<sup>ra</sup>—100<sup>va</sup> *Utrum Deus neccessitate produxit mundum.*
4. fol. 100<sup>va</sup>—104<sup>vb</sup> *Utrum mundum fuisse ab aeterno fuerit de intentione Aristotelis.*
5. fol. 106<sup>ra</sup>—110<sup>va</sup> *Utrum ratione naturali possit evidenter ostendi, quod anima intellectiva sit forma corporis humani.*
6. fol. 110<sup>va</sup>—115<sup>ra</sup> *Supposito ex priori quaestione, quod anima rationalis sit forma corporis humani, queritur utrum ratione naturali possit evidenter ostendi ipsam esse immortalem.*
7. fol. 115<sup>ra</sup>—118<sup>rb</sup> *Supposito et duabus quaestionibus praedecentibus, quod anima intellectiva sit forma corporis humani et quod naturaliter sit immortalis, quaeritur utrum ratione naturali possit evidenter ostendi, quod multiplicetur ad multiplicationem corporum humanorum.*
8. fol. 119<sup>ra</sup>—126<sup>rb</sup> *Utrum voluntas humana possit movere se ad actum volendi.*

Die *quaestiones disputatae* nennen alle Themen, die im Streit der theologischen und philosophischen Fakultät im 13. und 14. Jahrhundert zur Frage standen.

über den Unterschied zwischen *potentia subjectiva* und *potentia objectiva*. Die subjektive Potenz ist ein Prinzip und Konstitutiv des Seienden, Träger des ihr zugeordneten und sie vervollkommnenden Aktes. Die subjektive Potenz besteht zusammen mit dem Akt, schließt den Akt ein. Die objektive Potenz meint einen Seinsunterschied, nämlich den zwischen dem möglichen und wirklichen Sein. Selbstredend schließt die objektive Potenz das Zusammensein mit dem entsprechenden Akt aus.

Auf dem Boden der philosophischen Unterscheidungslehre hält es Wilhelm von Alnwick für möglich, daß sich der Wille ursprünglich und durch sich zu seinem Akt bewegt<sup>34</sup>.

Der Ausblick auf die Geschichte kann den Einblick in die Universitätsakte des Magisters Johannes de Polliaco beschließen. In der Weite des geschichtlichen Raumes verebbt der Lärm der Diskussion und die *ratio* spricht vernehmbar in der ihr ureigenen Freiheit des Geistes.

---

<sup>34</sup> *Quaestiones disputatae: Respondeo ergo ad quaestionem, quod voluntas movet se ipsam per se et primo ad suum actum volendi, et quod respectu cuiuslibet circa finem potest libere se movere et non movere ad actum voluntatis respectu illius.* Cod. Vat. lat. Ottob. 1805 fol. 142v.