

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 66 (2019)

Heft: 2

Artikel: Göttliches Erkennen und exemplarische Kausalität bei Petrus Aureoli

Autor: Paladini, Chiara

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-869340>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 10.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

CHIARA PALADINI

Göttliches Erkennen und exemplarische Kausalität bei Petrus Aureoli¹

EINLEITUNG

Mindestens bis zur zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts betrachteten die Autoren des Mittelalters die Welt als geordnet und intelligibel, denn Gott (als *causa exemplaris*) hatte sie nach einigen formalen Prinzipien – den *rationes* oder Ideen – erschaffen, die gleichzeitig ontologisch und epistemologisch waren und die innere Struktur der Seienden bestimmten. Auf Basis der Annahme, die Wirklichkeit sei auf intelligible und unveränderliche Prinzipien zurückzuführen, behaupteten diese Autoren, dass dem Menschen zu-stand, sie durch einen abstrahierenden Prozess wiederzuerkennen, der es ihm ermöglichte, das Bild des Objekts mit seinem Erkenntnisvermögen auf-zunehmen und es in seinem Intellekt zu reproduzieren.

Diese Weltanschauung ging auf die von Augustinus in *De diversis quaestionibus* 83 Q. 46 dargestellte Theorie der göttlichen Ideen zurück. Sie kann wie folgt zusammengefasst werden: Im göttlichen Wesen sind die unveränderlichen Modelle bzw. die Ideen aller Dinge inbegriffen. Gott hat die Welt und alle Kreaturen auf Basis dieser Urbilder, die er in sich selbst erkennt, geschaffen. Damit schuf Augustinus die Grundlage für jene Dis-kussion, die sich im Mittelalter zur Doktrin der Ideen mit allen in ihr ent-haltenen Problemen entwickelte.²

Die Schwierigkeit bestand vor allem darin, die Einheit Gottes und des göttlichen Intellekts mit der Vielfalt der Ideen zu vereinbaren. Denn die göttlichen Ideen begründen die Vielfalt der Dinge, die sich untereinander unterscheiden, und sollen doch alle mit Gott identisch sein. Andernfalls setzten sie in Gott Alterität, der doch absolut eins und einfach ist. Schon gar nicht ließ sich die Erkenntnis Gottes in einzelne Akte aufsplitten: Gott erkennt jedes einzelne zu schaffende Ding in einem einzigen Akt seines In-tellekts. Seine Erkenntnis der Dinge muß zudem vollkommen in ihm selbst stattfinden, denn Gottes Einsicht kann nicht von etwas abhängen, das

¹ Dieser Beitrag geht auf eine im Wintersemester 2015/2016 im Forschungskolloquium Theoretische Philosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin gehaltene Präsentation zu-rück. Ich möchte mich hiermit ausdrücklich bei Prof. Dr. Dominik Perler, dem Leiter des Kolloquiums Theoretische Philosophie sowie bei den Kolloquiumsteilnehmern der HU für die vielen hilfreichen Anmerkungen bedanken. Insbesondere danke ich auch Ariane Schneck (HU) für ihre Unterstützung bei der Korrektur des Textes.

² Siehe zum Thema HOENEN, Maarten: *Marsilius of Inghen. Divine Knowledge in Late Medieval Thought* (= Studies in the History of Christian Thought 50). Leiden: E.J. Brill 1993.

nicht in ihm ist, sonst wäre er von etwas Anderem, Äußerlichen abhängig, was seiner Absolutheit widerspricht.

Thomas von Aquin, dessen Theorie vielen seiner Zeitgenossen als maßgebend galt, versuchte das Problem zu lösen, indem er die Ideen als verschiedene *Nachahmungen* des einfachen göttlichen Wesens auffasste, die Gott in seiner Selbsterkenntnis erkennt. Auf diese Weise beeinträchtigt die Vielfalt der Ideen-Urbilder die Einfachheit Gottes nicht, da die Ideen der Sache nach mit ihm identisch sind und bleiben. Ebenso bleibt der Akt des göttlichen Intellekts nur ein einziger, da jede dieser Nachahmungen aus der Erkenntnis eines einzigen Objekts – seines eigenen Wesens – hervorgeht.

Das Problem war somit zugleich theologischer und erkenntnistheoretischer Natur. Die Frage nach der Schöpfung durch die Ideen ging mit der Frage einher, auf welche Weise genau Gott die Ideen – und dadurch die Geschöpfe – erkennt und wie sie sich gegenüber dem göttlichen Erkenntnisakt verhalten. Dieser Aspekt des Problems wurde mit der Zeit immer bedeutsamer. Die ontologische Natur der Ideen mußte genauer definiert werden. Daher gewannen die Ideen ab der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts einen immer bestimmteren ontologischen Status. Sie waren nicht mehr nur Urbilder der zu schaffenden Dinge, sondern auch Objekte des göttlichen Erkennens. Das führte auch zu neuen Konzepten der praktischen Erkenntnis Gottes: Sie ist nicht mehr ausschließlich auf die Erschaffung der Geschöpfe bzw. auf deren direkte Urbilder gerichtet, sondern sie bezieht nun das ganze Wissen Gottes mit ein.³

Die Diskussion erreichte einen ersten Höhepunkt mit der Ideenlehre Heinrichs von Gent. Seine Theorie stellte neben der Konzeption der Ideen als Nachahmungen des göttlichen Wesens die Definition der Ideen als Erkenntnisobjekte in den Mittelpunkt. Damit bereitete Heinrich von Gent die Theoriewicklungen der folgenden Jahrzehnte vor, in denen die Ideen eine objektive Existenz im Geist Gottes gewannen, als Voraussetzung der Intelligibilität der realen Welt.

An der Schwelle zum 14. Jahrhundert geriet das Modell der „Entsprechung“ von intelligibler und realer Welt in eine Krise, die auch zum kritischen Überdenken der Ideenlehre führte. Die neue Frage lautete: Braucht Gott wirklich die Vermittlung von Ideen, um Kreaturen zu erkennen, oder kann er sie nicht unmittelbar erkennen?

Der Schwerpunkt meiner Untersuchung liegt auf einer der Schlüsselfiguren des 14. Jahrhunderts, nämlich Petrus Aureoli. Er machte sich die Ansprüche seiner Jahrzehnte zu eigen, die Autorität der Antiken und deren

³ Cf. dazu HOENEN, Maarten: *Propter dicta Augustini. Die metaphysische Bedeutung der mittelalterlichen Ideenlehre*, in: *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 64 (1997), 245–262.

Kommentatoren kritisch zu überprüfen. Er nahm keine ältere Theorie in sein Denken auf, die er nicht vorher genau untersucht hatte.

Mit dem Thema der Ideenlehre im Denken Aureolis hat sich bereits Alessandro Conti befasst.⁴ Er hat gezeigt, dass Aureolis Kritik an den traditionellen Konzeptionen seiner Vorgänger ihn letztendlich zur Beseitigung der Annahme der Existenz göttlicher Ideen führte. Aureoli erklärt dann die Erkenntnis Gottes der Kreaturen auf folgende Weise: Gott erkennt sein Wesen, und dieses verweist indirekt auf die Kreaturen durch verschiedene Konnotationen. Allerdings spielen diese Konnotationen bei der Erschaffung keine Rolle. Das einzige Urbild für die Erschaffung ist das Wesen Gottes, dem allein – und nicht den Ideen – der Charakter der Nachahmbarkeit zuzuschreiben ist.

Nun bleibt noch zu erklären, wie dann der Begriff der Nachahmbarkeit zu verstehen ist bzw. wie ein einziges Objekt allein als Urbild für mehrere, untereinander verschiedene Dinge fungieren kann. Wenn keine Ideen mehr als Vermittler der göttlichen Erschaffung mitwirken, fällt auch das oben erwähnte Prinzip Augustinus von der direkten Entsprechung des Ideatums zur Idee aus. Dann kann die Strukturisomorphie von intelligibler und realer Welt nicht aufrechterhalten bleiben, die darauf basierte, dass Dinge unveränderlichen Ideen entsprechen, auf deren Basis sie geschaffen worden sind. Denn Gott (das Urbild) ist eins und einfach, aber die Kreaturen (die Ideata) sind viele und einander unähnlich. Daher mußte Aureoli, um den Übergang von dem Einen zu den Vielen zu erklären, den Begriff der Exemplarität neu überdenken.

Wie die meisten scholastischen Autoren äußert sich Aureoli über die Ideenlehre in den Distinktionen 35–36 des Kommentars zum Buch I der *Sentenzen*⁵. Im Folgenden beziehe ich mich insbesondere auf die *quaestiones* 2: „Utrum obiectum verum adaequatum intellectionis divinae sit essentia Dei, vel ens universale“; und 3: „Utrum omnes creaturae secundum

⁴ CONTI, Alessandro D.: *Divine Ideas and Exemplar Causality in Aureoli*, in: *Vivarium* 38 (2000) 1, 99–116.

⁵ Die einzige verfügbare Gesamtausgabe des Sentenzenkommentars Petrus Aureolis ist folgende: *Commentarii in primum librum Sententiarum Pars Prima* (Romae 1596); *Commentarii in Secundum, Tertium, Quartum Libros Sententiarum Pars Secunda* (Romae 1605). Indes ist diese leider nicht vertrauenswürdig. Die Edition von Eligius M. Buytaert (*Scriptum super primum Sententiarum*, Bd. I–II. St. Bonaventure NY: The Franciscan Institute Press 1952–1956) umfasst das Vorwort (*Prooemium*) und die *distinctiones* 1–8 des ersten Buchs des Sentenzenkommentars. Es wird gerade an einer Neuauflage der Werke Aureolis gearbeitet. Einzelne Abschnitte seines Werkes sind bereits in: *Electronic Scriptum*, eds. William O. Duba, Russell L. Friedman, Lauge O. Nielsen, Chris Schabel and Katherine H. Tachau, URL = <http://www.peterauriol.net/editions/electronicscriptum/contents/> erschienen. Diese Edition (im Folgenden abgekürzt „*E-Scriptum*“) wird Grundlage des vorliegenden Aufsatzes sein.

proprias suas naturas et rationes quidditativas sint in Deo vita et in verbo ipsius” der *distinctio* 35⁶.

Zunächst präsentiere ich die Theorien der Autoren, die Aureoli vornehmlich kritisiert: Thomas von Aquin, Heinrich von Gent und Duns Scotus (Abschnitte 1, 2, 3). Anschließend möchte ich die Kritik Aureolis an diesen Konzeptionen vorstellen (Abschnitt 4). Schließlich werde ich auf Aureolis Auffassung der göttlichen Selbsterkenntnis näher eingehen (Abschnitt 5), um dann zu seinem neuen Vorschlag der exemplarischen Kausalität zu gelangen, zur Lehre der *similitudo aequivoca* (Abschnitt 6).

THOMAS VON AQUIN

Grundlegend ist in Thomas von Aquins Auffassung des göttlichen Erkennens⁷, dass dies aus zwei logisch verschiedenen Momenten besteht: Zunächst begreift Gott Thomas zufolge sich selbst unmittelbar als absolut und – logisch – sekundär als Ähnlichkeit der Dinge.⁸ In letzterem Sinn erkennt er sich als auf verschiedene Weise von verschiedenen Dingen nachahmbar (als *similitudo* alles Seienden) – wenngleich auf unvollkommene Art und in unterschiedlichem Ausmaß. Das heißt, Gott erkennt in sich alle möglichen Weisen, in denen er Urbild der Geschöpfe sein kann. Dadurch erkennt Gott sein eigenes Wesen auch als in verschiedenen Ideen vervielfältigt.

In *S. Theol.* I Q. 15 erläutert Thomas, wie dies genau zu verstehen ist.⁹ Dadurch, dass Gottes Wesen von Gott selbst unter dem Charakter der Nachahmbarkeit begriffen wird, lässt es sich auf eine intellektuelle Weise

⁶ Ich habe die zwei Texttranskriptionen aus der römischen Edition auf Basis der Handschrift Vat. Borghese lat. 329 (im Folgenden abgekürzt Vb) korrigiert. Sie stehen jetzt in *E-Scriptum* zur Verfügung. Um den Leser beim Vergleich der Texttranskriptionen zu unterstützen, werde ich in den Fußnoten sowohl die Quelle aus der Neuausgabe als auch die aus der römischen Edition (im Folgenden abgekürzt „X“) angeben.

⁷ Cf.: NICOLAS, Jean H.: *L'origine première des choses*, in: *Revue thomiste* 91 (1991), 181–218; BOLAND, Vivian: *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas*. Leiden: Brill 1996; CONTI, Alessandro D.: *Paul of Venice's Theory of Divine Ideas and its Sources*, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 14 (2003), 409–448; DOOLAN, Gregory T.: *Aquinas on Divine Ideas as Exemplar Causes*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press 2008; HART WEED, Jennifer: *Creation as a Foundation of Analogy in Aquinas*, in: GORIS, Harm J.M.J./RIKHOF, Herwi/SCHOOT, Henk J.M. (Hgg.): *Divine Transcendence and Immanence in the Work of Thomas Aquinas. A Collection of Studies Presented at the Conference of the Thomas Instituut te Utrecht, December 15–17, 2005* (= Publications of the Thomas Instituut te Utrecht. N.S. 13). Leuven: Peeters 2009, 129–147.

⁸ THOMAS AQUINAS: *Scriptum super libros Sententiarum*, I, d. 27, q. 2, art. 3, co. (ed. P. Mandonnet/P. Lethielleux. Paris 1929), 663.

⁹ THOMAS AQUINAS: *Summa theologiae*, I q. 15 a. 1 ad 3 (= *Opera omnia*. Editio Leonina, IV, edd. Fratres Praedicatorum. Roma: Typographia Polyglotta 1888), 199: „Ad tertium dicendum quod Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia“.

(mit den Worten von Thomas: *secundum rationem*) in verschiedenen Ideen vervielfältigen. „Intellektuell“ ist hier kein Synonym für „rein logisch“. Dieser Ausdruck hat bei Thomas oft wenig mit der Sphäre der Vernunft¹⁰ zu tun. Umso weniger in diesem Kontext: der Intellektsakt Gottes vervielfältigt das göttliche Wesen in mehreren Ideen; dadurch verleiht der göttliche Intellekt den Ideen (als Nachahmungen der Essenz Gottes) dieselbe göttliche Natur, dieselbe Realität, wie die, die er selbst besitzt.

Daher befindet sich der ontologische Status der Ideen auf halbem Weg zwischen dem realen und dem rein logischen Bereich. Sie teilen mit Gott dieselbe Realität und sind deswegen keineswegs anderer Natur als die göttliche Wesenheit, die absolut eins und einfach ist und nichts ihr Fremdes enthält. Und das ist für Thomas auch der Grund, weshalb die zahlreichen aus dem göttlichen Intellektsakt entstandenen intellektuellen Relationen der göttlichen Einheit nicht widersprechen: weil sie letztendlich keine reale Vielfältigkeit in Gott setzen. Rein intellektuelle Relationen (*respectus rationis*), durch den Intellektsakt Gottes multipliziert, implizieren keine reale Vermehrung, denn sie erhalten dieselbe Natur wie der Ursprung, aus dem sie entspringen. Für Thomas entspricht der intellektuellen Vervielfachung keine reale Mannigfaltigkeit.

Solche Relationen stellen auch nicht die Autonomie des göttlichen Erkennens in Frage, denn sie gehen lediglich von der Erkenntnis eines einzigen Objekts aus: seines eigenen Wesens. Wie Thomas in *S. c. Gent. c. 46* erklärt, spielt das göttliche Wesen in der Erkenntnis aller Weisen, in denen es von anderen nachahmbar ist, die Rolle der *species intelligibilis*¹¹. Von daher braucht Gott keine anderen, ihm fremde Erkenntnisprinzipien, um zur Erkenntnis mehrerer Ideen zu gelangen.

Um Gott bei der Erschaffung eine gewisse Entscheidungsmöglichkeit zu garantieren, unterscheidet Thomas von Aquin zwischen einer spekulativen und einer praktischen Erkenntnis in Gott und demnach auch zwischen

¹⁰ Ich meine hier mit „Vernunft“ das, was im Mittelalter unter „Vernunft“ verstanden wurde, d.h. das mittlere Erkenntnisvermögen zwischen Sinneswahrnehmung (*sensatio*) und Verstand (*intellectus*). Die Philosophen der Aufklärung und vor allem Kant änderten im 18. Jahrhundert das Verhältnis von Vernunft und Verstand, indem sie die Vernunft nun als „oberes Erkenntnisvermögen“ konzipierten und ihr die Erkenntnis der Ideen und die Bildung der metaphysischen Begriffe zuschrieben.

¹¹ THOMAS AQUINAS: *Summa contra Gentiles*, I, cap. 46 (= *Opera omnia*. Editio Leonina, XIII, edd. Fratres Praedicatorum. Roma: Typis Riccardi Garroni 1918), 137; c. 53, 151: „Non igitur intelligit per aliquam speciem quae non sit sua essentia“; *ibid.* 1 c. 53, 151: „Intellectus autem divinus nulla alia specie intelligit quam essentia sua, ut supra ostensum est. Sed tamen essentia sua est similitudo omnium rerum. Per hoc ergo sequitur quod conceptio intellectus divini, prout seipsum intelligit, quae est verbum ipsius, non solum sit similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium quorum est divina essentia similitudo. Sic ergo per unam speciem intelligibilem, quae est divina essentia, et per unam intentionem intellectam, quae est verbum divinum, multa possunt a Deo intelligi“.

zwei verschiedenen Weisen, wie die göttlichen Ideen aufzufassen sind:¹² 1) Die spekulative Erkenntnis (*notitia simplicis intelligentiae*) ist nicht auf Handlung hingeordnet; sie betrifft alles, was im Wissen Gottes enthalten ist, unabhängig davon, ob es tatsächlich von Gott zur Existenz gebracht wird oder nicht. In dieser Hinsicht sind die Ideen noch reine *rationes*, d.h. intellektuelle Begriffe von allem Denkbaren.¹³ 2) Die so begriffenen Ideen werden erst dann zu wahren Urbildern (*exemplaria*), wenn Gottes freier Wille sie als Modell für die tatsächliche Erschaffung gebraucht. Die *exemplaria* sind folglich die Ideen derjenigen Dinge, die *terminus creationis* sind, d.h. die zu Objekten des Schöpfungsakts werden und die aktual existieren, existierten oder existieren werden. Sie spielen insofern eine „praktische“ Rolle, als sie der Maßstab sind, nach dem sich die praktische Erkenntnis Gottes (*notitia visionis*) für die Erschaffung des Seienden richtet¹⁴. So konzipiert garantieren die Ideen als Urbilder, dass die Welt von Gott – dem *Artifex*, d.h. der intelligenten Ursache – nach einer vorherbestimmten Ordnung sowohl als Ganzes als auch in ihren Teilen geschaffen wurde. Alles Seiende hat dementsprechend in Gott sein Urbild, und jedes

¹² THOMAS AQUINAS: *S. Theol.* I q. 15 a. 1 co., 199a: „necesse est ponere in mente divina ideas. Idea enim Graece, Latine forma dicitur, unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum, praeter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens, ad duo esse potest, vel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilia dicuntur esse in cognoscente. Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas. Quod sic patet. In omnibus enim quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cuiuscumque. Agens autem non ageret propter formam, nisi in quantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus praexistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his quae agunt per naturam; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his quae agunt per intellectum; sicut similitudo domus praexistit in mente aedificatoris. Et haec potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formae quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ut infra patebit, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae“.

¹³ THOMAS AQUINAS: *S. Theol.* I q. 15 a. 3 ad 2, 204b: „eorum quae neque sunt neque erunt neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi virtute tantum. Unde respectu eorum non est idea in Deo, secundum quod idea significat exemplar, sed solum secundum quod significat rationem“.

¹⁴ THOMAS AQUINAS: *S. Theol.* I q. 15 a. 3 co., 204a: „cum ideae a Platone ponerentur principia cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout in mente divina ponitur. Et secundum quod est principium factionis rerum, exemplar dici potest, et ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur ratio; et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere. Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum vero quod principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quae cognoscuntur a Deo, etiam si nullo tempore fiant; et ad omnia quae a Deo cognoscuntur secundum propriam rationem, et secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis“.

Seiende ist nach der ihm eigenen Idee in seiner Art geschaffen, an der es teil hat.

Seine Konzeption bringt Thomas dazu, die Existenz von *exemplaria* von jenen Dingen zu leugnen, die einen gewissen Wirklichkeitsgrad nicht besitzen (wie z.B. die logischen Begriffe) und die niemals zur Existenz kommen.¹⁵ Inwiefern es *exemplaria* der Individuen gibt, ist bei Thomas' Auslegung nicht unproblematisch. Einerseits behauptet Thomas an mehreren Stellen seines Werkes, dass die Absicht der Natur sich weder auf das Individuum noch auf die Gattung (deren Begriff nur innerhalb der *species* zu ermitteln sei) richte, sondern nur auf die Art;¹⁶ andererseits besteht er darauf, dass Gott zweifellos Ideen der Individuen habe, weil sie das Zielpunkt (*terminus*) der göttlichen Kausalität und somit der praktischen Erkenntnis seien. An anderen Stellen betont er ausdrücklich, die rein spekulative Erkenntnis der Materie reiche zusammen mit dem göttlichen Urbild vollkommen aus, um die Idee des Kompositums bzw. des Individuums zu besitzen.¹⁷ Deswegen haben Scotus und viele seiner Nachfolger Thomas polemisch unterstellt, seine Lehre leugne die Ideen von Individuen. Dies hätte zur Folge, dass Gott weite Teile seiner eigenen Schöpfung nicht erkennen könne.

Thomas' Lehre sieht für die göttlichen Ideen noch keine präzise metaphysische Kollokation vor. Die Ideen entspringen aus dem Intellektsakt Gottes und vermitteln Gott die Erkenntnis der Kreaturen, denn er erkennt sich selbst als von diesen nachahmbar. Der Versuch, ihre Natur genauer zu definieren, wird erst von Thomas' Nachfolgern unternommen.

HEINRICH VON GENT

Die Theorie Heinrich von Gents stellt den Übergang dar zwischen der Konzeption Thomas von Aquins und der Theorie des Duns Scotus. Sie weist auf diese schon voraus. Heinrich bezeichnet die göttlichen Ideen zwar auch als Relationen der Nachahmbarkeit, gibt ihnen zusätzlich eine weitere Funktion: Sie sind nicht mehr nur Erkenntnisrelationen, sondern auch Gegenstände der Erkenntnis.

¹⁵ Es gibt z.B. kein Urbild der Materie, die ein potentiellens *ens* ist und ohne Form weder existieren noch erkannt werden kann (THOMAS AQUINAS: *S. Theol.* I q. 15 a. 3 ad 3, 204b); noch der Gattung, die bloß als formales Prinzip existiert, die zusammen mit der Differenz die *species* bildet; noch der untrennbaren Akzidenzien, die nur *ens in alio* sind, d.h. formale Prinzipien, die einem Subjekt zufallen (THOMAS AQUINAS: *S. Theol.* I q. 15 ad 3 ad 4, 204b); noch von allem, das nicht in sich, sondern nur als Bestandteil eines Kompositums existiert. Insofern alle diese Entitäten nicht als solche erzeugt werden können, kennt Gott diese nur als Begriffe, als reine *notiones*, die in seiner Potenz enthalten sind.

¹⁶ THOMAS AQUINAS: *S. Theol.* I q. 85 a. 3 ad 4, 337a.

¹⁷ THOMAS AQUINAS: *S. Theol.* I q. 14 a. 11 co., 183a.

Mit seiner Ideenlehre zielt Heinrich ausdrücklich darauf ab zu erklären, wie Gott nicht nur sich selbst und die Dinge so erkennt, wie sie in ihm enthalten sind, sondern auch, wie er mehrere von ihm verschiedene Dinge als von ihm verschieden, d.h. so, wie sie in sich wirklich sind, erkennt.

In dieser Absicht stellt Heinrich fest, dass Gott zwei Objekte der Erkenntnis haben muss: Primär erkennt er das Vollkommenste, d.h. sich selbst. Das erste und adäquate Objekt der göttlichen Erkenntnis ist also, absolut betrachtet, sein eigenes Wesen. Jedoch hat die göttliche Wesenheit nicht nur den Charakter des Absoluten; denn wenn sie nur diesen hätte, könnte Gott nur sich selbst erkennen. Er könnte dann all das, was sich von ihm unterscheidet, sprich die Geschöpfe, nicht erkennen¹⁸. Für Heinrich sind diese aber das sekundäre Objekt der göttlichen Erkenntnis und zwar so, wie sie in den Ideen vorabgebildet sind. Dem göttlichen Wesen ist somit auch der Charakter eines *respectus imitabilitatis* „nach außen“ zuzuschreiben, anhand dessen Gott die Erkenntnis des von ihm verschiedenen Seins gewinnen kann. Indem Gott erkennt, dass er in vielfältiger Weise und in beschränktem Ausmaß von etwas von ihm verschiedenen nachgeahmt werden kann, kommt er zu der Erkenntnis aller unterschiedlichen Ideen bzw. möglichen Geschöpfe.¹⁹

Wie bei Thomas sind die Ideen in Heinrichs Denken also immer noch Nachahmbarkeitsrelationen. Heinrichs Theorie denkt sie aber schon als Erkenntnisobjekte. Er versteht sie dabei nicht nur in der Weise, wie sie in der göttlichen Unendlichkeit enthalten sind, sondern gemäß der ihnen eigenen begrifflichen Bestimmungen. Einen Schritt weiter als Thomas gehend, legt Heinrich den Schwerpunkt darauf, dass Gott die Geschöpfe als von der göttlichen Wesenheit unterschieden, d.h. in ihren eigenen *esse essentiae* erkennt. Die göttlichen Ideen werden in Heinrichs Denken somit zu Essenzen, zu den erschaffbaren Naturen, die in sich im Geist Gottes als Erkenntnisgegenstände existieren. Wie von de Rijk²⁰ hervorgehoben wur-

¹⁸ HENRICUS DE GANDAVO: *Quodlibet* IX q. 2 (ed. Macken. Leuven 1983, 32,73–79): „[...] si in deo divina essentia non haberet nisi rationem essentiae et absoluti, absque omni ratione respectus et imitabilis ad extra, nihil deus cognosceret nisi suam essentiam et se ipsum et illa quae intra se sunt, ipsa essentia, et nihil eorum quae sunt extra“.

¹⁹ HENRICUS DE GANDAVO: *Quodlibet* VIII q. 1 (*Henrici Goethalis de Gandavo Aurea Quodlibeta* II, Venice: Zuccolius 1613, fol. 1vb): „Sed ut cognoscendo suam essentiam cognoscat illa distincte secundum distinctionem quam habent inter se, oportet quod cognoscat suam essentiam ut imitabilem ab illis, et secundum hoc sua essentia habet rationem ideae, ut idea nihil aliud sit, quam ipsa divina essentia sub ratione respectus imitabilitatis, qua alia a se nata sunt eam imitari“; *Quodlibet* IX, q. 2 (ed. Macken. Leuven 1983, 27): „Primo modo nihil est obiectum per se divini intellectus, nisi ipsa divina essentia ut est intelligibile [...] Secundo modo contingit aliquid esse obiectum intellectus dupliciter: uno modo primum, alio modo secundarium. Obiectum primum non est nisi [...] ipsa divina essentia, quae per se intelligitur a deo [...] Obiectum vero secundarium est aliud a se“ et seqq.

²⁰ RIJK, Lambertus M. DE: *Quaestio de ideis. Some notes on an important chapter of Platonism*, in: MANSFELD, Jaap/RIJK, Lambertus M. DE (Hgg.): *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation offered to Professor C.J. de Vogel* (= Philosophical Texts and Stu-

de, führt laut Heinrich der kognitive Akt Gottes zu der Einrichtung einer Welt von möglichen Wesenheiten, die doch notwendigerweise das göttliche Erkennen hervorbringt und erkennt. Sie gewinnen dadurch gewissermaßen einen neuen Status. Ihre Art von Sein ist nicht identisch mit dem realen Sein eines Naturdinges (*esse naturae*), aber auch nicht mit dem rein logischen, verminderten Sein der Gedankendinge (*esse rationis*), die von einem bestimmten geschaffenen bzw. menschlichen Intellekt erfasst werden. Es handelt sich dabei vielmehr um eine Art von absolutem Sein, das dem wesentlichen Inhalt des Gedachten entspricht: ein Erkenntnissein, *esse cognitum* oder *esse obiectivum*²¹. Hier kündigt die Theorie Heinrich von Gents die Entwicklungen der folgenden Jahrzehnte an.

Bezüglich der Art der göttlichen Erkenntnis der Ideen übernimmt Heinrich die von Thomas stammende Unterscheidung zwischen einer rein spekulativen und einer praktischen Erkenntnis, jedoch verleiht er ihr einen neuen Sinn. In der *Q. 1* des *Quodlibet VIII* schreibt Heinrich, es handle sich dabei um ein und dieselbe Erkenntnis. Sie lasse sich nicht unterscheiden anhand der *Art* der Objekte, nach denen sie sich richtet, sondern könne nur hinsichtlich deren Zweck unterschiedlich betrachtet werden. Heinrich unterscheidet folglich nicht mehr – wie noch Thomas – zwischen zwei *Arten* von Ideen. Deren erste umfaßt die Ideen als reine Begriffe, die im Wissen Gottes enthalten, während die zweite die Ideen als Urbilder, quasi praktische Instrumente für die Erschaffung sind. Für Heinrich ist das (sekundäre) Objekt der göttlichen Erkenntnis die Gesamtheit aller göttlichen Ideen; diese sind alle gleich und teilen denselben Status. Da Gottes Wissen die Ursache alles Geschaffenen ist, sind seine Ideen zugleich *principium cognoscendi* und *principium producendi*. Das heißt, Heinrich behauptet, dass Gott die Geschöpfe durch die Ideen in *esse essentiae* bzw. in ihren jeweiligen Wesenheiten erkennt und dass er sie ebenfalls durch die Ideen in *esse existentiae* bzw. als aktual Seiendes hervorbringt.²² Gott erkennt also die Geschöpfe sowohl an sich, als auch als zu schaffende (*operabilia*). Insofern seine Erkenntnis sich allein auf die Wesenheiten der Geschöpfe richtet, kann man sie „spekulativ“ nennen; insofern sie auf deren Erschaffung hingeeordnet ist, kann man die göttliche Erkenntnis „praktisch“ nennen. Nichtsdestoweniger haben die spekulative und die praktische Erkenntnis ein und dasselbe Objekt und sind von ein und derselben Art; sie unterscheiden sich lediglich anhand ihres Zweckes.

dies 23). Assen: Van Gorcum 1975, 204–213; ID.: *Un tournant important dans l'usage du mot idea chez Henri de Gand*, in: *Idea. VI. Colloquio Internazionale*, Roma, 5–7 gennaio 1989. Atti a cura di Marta Fattori e Massimo Luigi Bianchi (= *Lessico Intellettuale Europeo LI*). Roma: Ateneo 1990 89–98.

²¹ HENRICUS DE GANDAVO: *Quodlibet IX*, q. 2 (ed. Macken, 30,30–32,67).

²² HENRICUS DE GANDAVO: *Quodlibet VIII* q. 1 (*Henrici Goethalis de Gandavo Aurea Quodlibeta II*. Venice: Zuccolius 1613, fol. 2vb).

Während das Sein der Wesenheit der Geschöpfe (*esse essentiae*) auf eine *absolute*, formale Bestimmung zurückgeht, die der Intellekt Gottes konstituiert, ist das Sein der Existenz (*esse existentiae*) nach Heinrichs Ansicht die Wirkung des freien göttlichen Willens. Sein akzidenteller Charakter ermöglicht Gott eine Entscheidung bei der Erschaffung. Der Übergang vom *esse essentiae* zu der aktualen Existenz, d.h. zum *esse existentiae*, erbringt die Individuation²³. Diese ist somit nicht auf Materie oder Form zurückzuführen, sondern auf die spezifische Identität jedes Individuums mit sich selbst, die die Identität mit einem anderen zwangsläufig ausschließt. Die Essenzen, von denen es in Gott Ideen gibt, sind allerdings nicht die Ideen der Individuen. Sie sind Ideen der untersten Arten (*species specialissimae*), die die einzelnen Individuen umfassen. Gott bedarf keiner eigenen Idee der Individuen, um sie zu erkennen, denn er bringt als Ursache jede Wesenheit zur aktualen Existenz.²⁴

DUNS SCOTUS

Die in den dd. 35–36 des *Sentenzenkommentars*²⁵ vorgestellte Ideenlehre des Duns Scotus macht den entscheidenden Schritt zur Überwindung der These Thomas', dass die Ideen intellektuelle Relationen seien. Sie stellt die Radikalisierung dessen dar, was Heinrich von Gent angedeutet hatte: Sie betrachtet die Ideen endgültig als Objekte der göttlichen Erkenntnis.

Scotus lehnt in diesem Zusammenhang Thomas von Aquins Unterscheidung zwischen spekulativer und praktischer Erkenntnis ab. Seiner Ansicht nach erkennt Gott zwar alles Denkbare in seinem Wesen, jedoch braucht man keine zusätzliche praktische Erkenntnis anzunehmen, in der

²³ Zur Individuation und göttlichen Erkenntnis bei Heinrich von Gent siehe PICKAVÉ, Martin: *The Controversy over the Principle of Individuation in Quodlibeta*, in: SCHABEL, Christian (Hg.): *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century* (= Brill's Companions to the Christian Tradition 7). Leiden: Brill 2007, insbesondere Seiten 23–32.

²⁴ Darüber hinaus hat Gott nach Heinrich keine Idee von zweiten Intentionen, Relationen, Künstlichem, Artunterschieden, Privationen, Zahlen und Widersprüchlichem (*Quodlibet* VII qq. 1–2). Siehe daüber: SCHRÖCKER, Hubert: *Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham* (= Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 49). Berlin: Akademie Verlag 2003, 250–254.

²⁵ IOANNES DUNS SCOTUS: *Ordinatio* I, d. 35, q. un. (= *Opera omnia*, edd. C. Balić et alii, Commissio Scotistica Internationalis. Città del Vaticano VI: Typis Polyglottis Vaticanis 1963), 245–270; *ibid.* d. 36, q. un., 281–290; ID.: *Lectura in Librum Primum Sententiarum* I, d. 35, q. un. (= *Opera omnia*, XVII, edd. C. Balić et alii, Commissio Scotistica Internationalis. Città del Vaticano VI: Typis Polyglottis Vaticanis 1966), 445–453; *ibid.* d. 36, q. un., 468–471; ID.: *Reportatio parisiensis* I-A, d. 36, qq. 1–4, in: NOONE, Timothy B.: *Scotus on Divine Ideas: Rep. Paris*. I-A, d. 36, in: *Medioevo* 24 (1998), 395–453. Bezüglich der Theorie der göttlichen Ideen cf.: MCCORD ADAMS, Marilyn: *William Ockham*, II (= *Publications in Mediaeval Studies* 26). Notre Dame: Notre Dame University Press 1987, 1042–1050; NOONE, Timothy B.: *Scotus on Divine Ideas*; HOFFMAN, Tobias: *Creatura intellecta. Die Ideen und Possibilia bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Matrius* (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge 60). Münster: Aschendorff 2002.

Gott die Ideen als „praktische“ Urbilder der Geschöpfe erkennt. Scotus unterscheidet hingegen zwischen einem ersten und einem zweiten Objekt derselben Erkenntnis. Das erste ist das absolut einfache Wesen Gottes, das wiederum in sich selbst die Ideen (und damit die Geschöpfe) als zweites Objekt der göttlichen Erkenntnis darstellt. Im Gegensatz zu seinen Vorgängern betont Scotus, dass Gott es nicht nötig hat, sich selbst unter dem Charakter der Abbildbarkeit wahrzunehmen, um die Geschöpfe zu erkennen, denn sein Wesen ist an sich und absolut repräsentativ für Mehreres.

Die zwei Objekte seiner Erkenntnis – das göttliche Wesen und die Ideen – verhalten sich allerdings zum göttlichen Erkennen auf unterschiedliche Weise. Um zu erklären, wie Gott sich selbst und die Ideen erkennt, greift Scotus auf die Distinktion zwischen *obiectum movens* und *obiectum terminans* zurück, die eigentlich dem menschlichen Erkenntnisprozess zugeordnet war. Während das göttliche Wesen sowohl als Grund, der seinen Intellekt zum Akt bewegt, als auch als erster *terminus*, nach dem sich sein Erkennen *aktiv* richtet, gelten kann, können die Ideen nicht der Grund des Erkenntnisaktes sein, denn das wäre des göttlichen Intellekts unwürdig. Sie können deswegen nur als *terminus* des Erkennens erkannt werden.²⁶ Dabei sind die Ideen zunächst alle gleicher Natur. Es gibt keine Idee, die lediglich spekulativ und zugleich nicht auch praktisch ist. Denn praktisch ist jede Idee allein dadurch, dass sie potentiell in Gott enthalten ist und irgendwann durch den göttlichen Willen verwirklicht werden kann.²⁷ Dadurch dass sie von Gott erkannt werden, teilen alle Ideen ursprünglich denselben Status; sie unterscheiden sich erst dann, wenn der göttliche Wille entscheidet, welche von ihnen aktualisiert werden sollen und welche nicht. Würde nämlich allein die Erkenntnis der Ideen die Ordnung der Welt vorherbestimmen, wäre der Wille Gottes seinem Intellekt unterworfen, d.h. er wäre dazu gezwungen, das auszuführen, was ihm der Intellekt vorschreibt.²⁸

Den Status der Ideen bestimmt Scotus nicht mehr wie Thomas von Aquin als Nachahmbarkeitsrelationen. Er argumentiert hierbei wie folgt: Wenn die Ideen Nachahmbarkeitsrelationen wären, dann wären solche Relationen schon an sich als Objekte des göttlichen Erkennens zu betrachten. Dann wären sie aber wiederum nur anhand weiterer Erkenntnisrelationen erkennbar. Diese würden weitere Erkenntnisrelationen voraussetzen, so dass Gott letztendlich niemals zu Erkenntnis gelangen könnte. Um nicht in den *regressus in infinitum* zu geraten, müssen wir uns folglich an das Prinzip halten, nach dem die zwei Relata, zwischen denen die Relation entsteht, schon vor der Relation bestehen müssen. Die Ideen sollen also *vor* dem Erkenntnisakt Gottes als *obiecta cognita* von Gott selbst hervorge-

²⁶ IOANNES DUNS SCOTUS: *Ord.* I d. 36 q. unica nn. 39-43 (ed. Vat., 286-288).

²⁷ IOANNES DUNS SCOTUS: *Rep.* I d. 36 q. 3-4 n. 51 (ed. Noone, 442).

²⁸ IOANNES DUNS SCOTUS: *Rep.* I d. 36 q. 3-4 n. 18-19 (ed. Noone, 430-431).

bracht werden, um danach von ihm erkannt zu werden.²⁹ Vier logische Momente zeichnen diesen Prozess aus: Im ersten Augenblick erkennt Gott seine eigene Wesenheit. Im zweiten erschafft er die Ideen als *res cognitae* und erkennt sie zugleich, so dass sie zum *terminus* des Intellektsaktes Gottes werden. Im dritten Moment vergleicht Gott die *res cognitae* mit seiner Wesenheit und stellt fest, dass sie sie zu einem gewissen Grad nachahmen. Erst jetzt entstehen Relationen der Nachahmbarkeit zwischen der göttlichen Wesenheit und den Geschöpfen. Schließlich werden diese Relationen im vierten Moment von Gott begriffen.³⁰

Scotus leugnet nicht, dass es Relationen der Nachahmbarkeit zwischen Gott und den Ideen gibt. Jedoch spricht er ihnen eine entscheidende Rolle in der Hervorbringung der Ideen ab. Sie sind vielmehr das darauffolgende Ergebnis: Nicht durch Relationen der Nachahmbarkeit erkennt Gott die Ideen, sondern er bildet die Relationen mit ihnen, indem er die Ideen im intelligiblen Sein hervorbringt und sie erkennt. Der Vorrang der *obiecta cognita* gegenüber den *Erkenntnisrelationen* dient in Scotus' Theorie folglich der Einrichtung einer intelligiblen Welt, die den relativen Charakter des *respectus* behält, aber nichtsdestoweniger einen eigenen Platz im göttlichen Intellekt hat. Sie bringt somit auch eine gewisse eigene Aktualität mit sich.

Darin besteht für Scotus die Voraussetzung der Intelligibilität der realen Welt. Die Ideen haben somit objektive Existenz im Geiste Gottes, ein *esse obiectivum*, aufgrund dessen jedes Seiende das ist, was es ist und als solches auch erkannt werden kann. Es handelt sich dabei um Objekte *sui generis*, deren Seinsart weder auf die eines Gedankendings reduziert werden kann, noch der Art der Existenz extramentaler Dinge entspricht – denn die Seinsart der Ideen bleibt bis zu ihrer Verwirklichung gegenüber der realen Existenz unvollständig. Ihre Verwirklichung wiederum findet nur

²⁹ IOANNES DUNS SCOTUS: *Ord.* I d. 35 q. unica n. 33 (ed. Vat. 258): „Et ista quarta via potest tenere illam propositionem – quae videtur probabilis – quod ‘relatio naturaliter non cognoscitur nisi cognito termino’ (sed nec intellectus comparat ad aliquid nisi naturaliter prius cognito termino), quam propositionem non potest alia via tenere, quia oportet quod dicat quod illa relatione qua comparat istam intellectionem, comparat essentiam ad aliquid non prius cognitum naturaliter“.

³⁰ IOANNES DUNS SCOTUS: *Ord.* I, d. 35, q. unica n. 32 (ed. Vat., 258): „Deus in primo instanti intelligit essentiam suam sub ratione mere absoluta; in secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili et intelligit lapidem, ita quod ibi est relatio in lapide intellecto ad intellectionem divinam, sed nulla adhuc in intellectione divina ad lapidem, sed intellectio divina terminat relationem ‘lapidis ut intellecti’ ad ipsam; in tertio instanti, forte, intellectus divinus potest comparare suam intellectionem ad quodcumque intelligibile ad quod nos possumus comparare, et tunc comparando se ad lapidem intellectum, potest causare in se relationem rationis; et in quarto instanti potest quasi reflecti super istam relationem causatam in tertio instanti, et tunc illa relatio rationis erit cognita. Sic ergo non est relatio rationis necessaria ad intelligendum lapidem, tamquam prior lapide, ut obiectum, immo ipsa ‘ut causata’ est posterior (in tertio instanti), et adhuc posterior erit ipsa ‘ut cognita’, quia in quarto instanti“.

aus Gottes freiem Willen heraus statt. Scotus nennt das Sein der Ideen ein „vermindertes Sein“³¹ (*esse diminutum*³²).

Da Scotus zwischen reinen *notiones* und wahren Exemplaren, die der *aktualen* Existenz des Seienden notwendigerweise entsprechen, nicht mehr unterscheidet, kann er behaupten, dass es Ideen alles positiven, aber auch des lediglich *potentiell* Seienden gibt, also nicht nur desjenigen, das einen bestimmten Aktualitätsgrad – wie bei Thomas von Aquin – mit sich bringt. Es gibt also auch Ideen der Materie, der trennbaren und der untrennbaren Akzidenzien, sowie von allen Einzelteilen, die ein Ganzes bilden.³³

AUREOLIS KRITIK

Aureoli fand die vorgestellten Antworten auf die Frage, wie Gott sich selbst und zugleich die Vielfältigkeit des Seienden erkennen kann, nicht zufriedenstellend. Er kritisierte, die Theorien seiner Vorgänger setzten eine innere Verschiedenheit in Gott und führten somit zur Vervielfachung der Entitäten in Gott. Das wollte Aureoli unbedingt vermeiden. Et hielt es für unmöglich, dass die Kreaturen in Gott voneinander unterschieden existieren, sei es als *Nachahmbarkeitsrelationen* – wie es Thomas von Aquin sah – sei es als *Erkenntnisobjekte* – wie Heinrich von Gent es angedeutet und Scotus ausdrücklich gelehrt hatte.

Aureolis Kritik an der Theorie Thomas von Aquins

Aureoli kritisiert Thomas von Aquins Lehre in folgenden Punkten: 1. Er lehnt ab, dass es in Gott zwei Arten von Erkenntnis, d.h. eine spekulative und eine praktische gibt; 2. Er bestreitet, dass die göttliche Wesenheit hierbei als *species intelligibilis* zur Erkenntnis der Ideen fungiert; 3. Vor allem aber greift er Thomas' Lehre darin an, dass sie Nachahmbarkeitsrelationen seitens Gottes vorsieht, aus denen voneinander (wenn auch nur logisch) verschiedene *respectus* entstehen, die Thomas für Ideen hält.

Aureoli bestreitet die ersten zwei Punkte in *D. 35 Q. 2* seines *Scriptums*. 1. Die Annahme zweier verschiedener Arten von Erkenntnis ist ihm zufolge insofern unvertretbar, als sie sich weder logisch noch real unterscheiden lassen. Denn, erstens, wenn die zwei Arten von Erkenntnis zwei rein lo-

³¹ Bezüglich des *esse diminutum* cf. MAURER, Armand: *Ens diminutum. A Note on its Origin and Meaning*, in: *Mediaeval Studies* 12 (1950), 216–222; zum Sein der göttlichen Ideen in Scotus Theorie cf. HONNEFELDER, Ludger: *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suarez – Wolff – Kant – Peirce)* (= Paradeigmata 9). Hamburg: Meiner 1990; bezüglich der unterschiedlichen Interpretationen vom *esse obiectivum* bei Scotus und Aureoli cf. PERLER, Dominik: *What Am I Thinking About? John Duns Scotus and Peter Aureol on Intentional Objects*, in: *Vivarium* 32 (1994) 2, 72–89.

³² IOANNES DUNS SCOTUS: *Ord. I d. 36 q. un., n. 44–47* (ed. Vat., 288–290).

³³ IOANNES DUNS SCOTUS: *Rep. I d. 36 q. 3–4, nn. 21–22* (ed. Noone, 431–432).

gisch unterschiedene Erkenntnisformen wären, handelte es sich dabei eigentlich um ein und dieselbe Erkenntnisart, die zunächst als auf die göttliche Wesenheit bezogen betrachtet wird, dann als auf die göttliche Wesenheit und die Geschöpfe gerichtet. Dementsprechend bräuchte man aber die erste gar nicht anzunehmen, denn sie wäre in der zweiten bereits enthalten. Andererseits sind sie, zweitens, aber auch nicht real verschieden, denn sonst splitterte sich Gottes Erkennen in zwei Akte auf, von denen sich der zweite allein auf die Geschöpfe richten würde, ohne das göttliche Wesen miteinzubeziehen. Dies würde wiederum bedeuten, dass der zweite Intellektsakt Gottes von etwas ihm Fremden abhinge – was auch Thomas nicht behauptete.³⁴ Es gibt also in Gott nur eine Erkenntnis, und zwar eine praktische, die sich aber nicht nur auf das aktuelle Seiende richtet, sondern auf alles in Gott vorher-enthaltene potentielle Seiende. Aureoli übernimmt hier Scotus' Kritik, dessen zugrundeliegende Sorge er teilt. Wie Scotus sieht Aureoli in der Definition einer „praktischen Erkenntnis“ mit ausschließlichem Bezug auf das aktuelle Seiende die Gefahr einer Form von Notwendigkeit, die der göttliche Intellekt dem göttlichen Willen aufzwingt. Als Einwand gegen Thomas' Ansicht bringt Aureoli folgendes Argument vor: Eine praktische Wissenschaft ist *per definitionem* eine Wissenschaft, die sich der Operation widmet, wie es Aristoteles in seiner Metaphysik beschreibt; doch ist die praktische Wissenschaft deshalb nicht notwendig *aktual*. Unabdingbar ist lediglich, dass sie auf die Operation hingeeordnet ist, d.h., dass sie dem Wirkenden die Prinzipien und Leitlinien aufzeigt, die zu befolgen sind, wenn er mit seinem Willen entscheidet, etwas zu bewirken.³⁵

³⁴ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 2 a. 3 (*E-Scriptum*, 13, 633–654; X, 778b, E–779a, B): „Unde possumus dicere quod <1.> vel differunt secundum praecisionem, quia intellectio essentiae concipitur ut tendens praecise in essentiam, intellectio vero creaturae ut simul tendens in essentiam et cum hoc in creaturam; <2.> vel quod differunt secundum disparationem, quia una disparate tendit in creaturam absque essentia, altera vero in essentiam divinam. Sed manifestum est quod, si primum detur, iam non sunt duae intellectiones, sed una quae quandoque sumitur ut praecise ad essentiam terminatur, quandoque vero sumitur eadem ut cum hoc ulterius procedens ad creaturam. [...] Immo non oportet primam ponere, quia sufficienter intelligit Deus suam essentiam per secundam. [...] Nec potest etiam dari secundum, quod scilicet differant secundum disparationem. Impossibile est enim vere concipere quod Deus immediate intelligat creaturam non intelligendo suam essentiam, quia tunc non esset ratio intelligendi creaturam, nec mediaret in Deo inter actum intellectionis et ipsam creaturam, nec esset obiectum primum illius intellectionis qua a Deo apprehenditur creatura; quod dici non potest nec etiam conceditur ab ipsis. Ergo manifestum est quod intellectio Dei non potest resolvi in duas secundum rationem, quarum una sit essentiae et altera creaturae“.

³⁵ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 2. a. 3 (*E-Scriptum*, 15, 779–16, 792; X, 781a, A–C): „Praeterea, si ars vel scientia practica determinaret voluntatem ad agendum, tunc error in huiusmodi reduceretur in defectum scientiae vel artis. Sed manifestum est quod canere quando non est canendum vel operari quando non est operandum non ostendit defectum artis, sed potius defectum prudentiae. Igitur id quod prius. Unde considerandum est quod aliquando operabile determinat sibi tempus, ut medicina non est omni tempore ministran-

2. Zur Erkenntnis der Geschöpfe gelangt Gott nach Aureoli nicht durch eine *species intelligibilis*, die als Mittel fungiert und doch das Wesen Gottes ist. Aufgrund seiner vollkommen unterschiedlichen Erkenntnistheorie bestreitet Aureoli, dass ein solches Mittel im Falle des göttlichen, aber auch des menschlichen Erkenntnisprozess überhaupt erforderlich ist, um zur Erkenntnis eines Gegenstandes zu gelangen. Er geht zunächst vom menschlichen Erkenntnisprozess aus, mit dem auch der göttliche erhellt werden könne. Sich auf das aristotelische Prinzip „frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora“³⁶ berufend, behauptet Aureoli, dass es, um unserem Intellekt den Zugang zur Realität zu ermöglichen, nicht notwendig ist, auf *species* als Vermittelnde zurückzugreifen. Aureoli erklärt Erkenntnis anders: Unser Intellekt ist von sich aus und ohne Rekurs auf irgendein Mittel in der Lage, auf die Realität zuzugreifen³⁷. Übrigens, wenn nicht der Gegenstand an sich, sondern die *species* bzw. eine Ähnlichkeit des Gegenstandes das erste Objekt des Sehens wäre, würde das Auge immer über sich selbst reflektieren. Es würde auf diese Weise niemals zum tatsächlichen Sehen des extra-mentalenen Gegenstandes gelangen, sondern immer nur zum Sehen der *species*, d.h. zu sich selbst; das sei beim Sinnesvermögen offensichtlich nicht der Fall. Deshalb, so Aureoli, ist es falsch zu

da, sed in tempore determinato et certo; et similiter non est omni tempore serendum ac mendum. Quandoque vero operabile non determinat sibi tempus, ut vocis modulatio. Et talis est mundi creatio in ordine ad Deum. Ubi vero non determinat operabile sibi tempus, ibi scientia practica non inclinat pro illo tempore determinato artificem ad agendum, sed solum ostendit, si velit agere, quid et qualiter sit agendum. Nec propter hoc tollitur quin scientia talis plene sit practica. Sic igitur Dei notitia respectu creaturarum non impeditur quin remaneat practica, et quoad modum sciendi et quoad modum se habendi ad voluntatem divinam, ut omnipotentia illa ponebat.“

³⁶ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 2 a. 4 (*E-Scriptum*, 19, 982–983; X, 783b, F): „Praeterea, superfluitas non est ponenda in rebus, quia frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora, ut Philosophus dicit I *Politicae* et I *Physicorum*.“

³⁷ Zu Aureolis Theorie der Wahrnehmung siehe LICKA, Lukas: *Perception and Objective Being: Peter Auriol on Perceptual Acts and their Objects*, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 90 (2016), 49–76 (mit der dort angegebenen Literatur). Hier hat der Autor gezeigt, dass Aureoli die Existenz der *species* nicht ablehnt, sondern deren Rolle im Erkenntnisprozess überdenkt und stark relativiert. Denn die *species* ist nicht mehr das, was sich im Erkenntnisobjekt vor-befindet und dem erkennenden Subjekt die Erkenntnis vermittelt. Der Mensch benötigt für Aureoli nicht mehr die Vermittlerfunktion einer *species*, um Zugang zur Realität zu haben – wie es noch bei den anderen scholastischen Autoren der Fall war. Auch ist die Erkenntnis nicht durch die Rezeption einer im Erkenntnisobjekt zugrunde liegenden *species* verursacht. Laut dem Autor wird die *species* von Aureoli mit dem intentionalen Akt des Intellekts identifiziert. Sie ist nichts anderes als ein Gleichnis (*similitudo*) des Objekts, das vom Intellekt durch eine aktive Operation im wahrsten Sinne des Wortes produziert wird. Das bedeutet noch lange nicht, dass dadurch die Erkenntnis zustande kommt, denn hierfür ist zudem die Bildung eines *esse apparens* bzw. das Erscheinen des Objektes erforderlich (siehe dazu unten S. 21–23). Weitere Literatur zum Thema der Wahrnehmung und zur Bedeutung der *species* in Aureoli ist der Anmerkung n. 58 des vorliegenden Aufsatzes zu entnehmen.

behaupten, dass die *species* das erste Wahrnehmungsobjekt sei.³⁸ Auch wenn die *species* lediglich als Mittel des Intellektes für den Übergang zum extra-mentalenen Gegenstand zu verstehen wäre, würde der Ansatz für Aureoli nicht funktionieren. Denn dann wäre die *species* nicht das erste vom Intellekt begriffene Objekt. Der Intellekt unterscheidet nämlich beim Erkenntnisakt nicht zwischen einer Ähnlichkeit und dem extra-mentalenen Gegenstand und erfährt somit nicht zwei Objekte, sondern nur eins, nämlich das extra-mentale.³⁹

Die These, das Wesen Gottes würde als *species intelligibilis* fungieren, stützt sich somit für Aureoli auf die falsche Annahme, Erkenntnis sei stets durch eine *species intelligibilis* vermittelt. Dies ist im Fall Gottes sogar noch problematischer; denn entweder wäre sein Wesen als *species* das erste erkannte Objekt Gottes – die *species* kann jedoch niemals das erste Erkenntnisobjekt sein – oder sie wäre nur das Mittel zur Erkenntnis der Geschöpfe und damit keineswegs das erste Objekt der göttlichen Erkenntnis – was offensichtlich nicht zu vertreten ist.⁴⁰

3. Noch problematischer ist es Aureoli zufolge anzunehmen, dass sich aus diesem Erkenntnisprozess einzelne, jede in sich bestimmte *respectus* bzw. Ideen ergeben. Denn dann wäre das Wesen Gottes wirklich unterteilbar. Dagegen beweist Aureoli in der Q. 3, dass selbst eine rein logische Vervielfachung des göttlichen Wesens in verschiedene Ideen, die alle auf unterschiedliche Weise das einzige Wesen Gottes nachahmen, notwendi-

³⁸ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 2 a. 4 (*E-Scriptum*, 19, 958–964; X, 783b, B): „Praeterea, si visio primo terminaretur ad speciem, aut ibi sisteret tanquam in termino ultimo, aut cum hoc procederet ad rem extra. Sed non potest dari primum, quia tunc res exterius existentes et multum distantes non terminarent nostrum intuitum et aspectum, cuius oppositum experimur; nec etiam secundum, quia tunc in qualibet visione experiremur duos terminos: unum primum, qui immediate attingeretur, et alium secundum – quod tamen nullus experitur. Non enim experimur nostrum intuitum ad aliquid terminari nisi ad rem extra. Igitur species existens in oculo non est prima visa.“

³⁹ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 2 a. 4 (*E-Scriptum*, 19, 970–975; X, 783b, D): „In intellectu etiam hoc poni non potest. Constat enim quod intellectus experitur et iudicat omne illud quod intuitum suum terminat. Sed manifestum est quod intelligens rosam non experitur nec iudicat in suo intuitu duos terminos, sed tantummodo unum. Intelligens quidem rosam non distinguit speciem rosae ab ipsa rosa, immo aliquibus videtur quod nec etiam species sint ponendae, sed solum actus transiens in obiectum. Ergo impossibile est quod species sit primum intellectum.“

⁴⁰ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 2 a. 4 (*E-Scriptum*, 20, 1009–1016; X, 784a, D–E): „Praeterea, aut divina essentia pro eo dicitur se habere ut species et similitudo, quia est primo cognitum terminative, creaturae vero exteriores tantum denominative, aut quia est ratio cognoscendi, et creaturae sunt primus terminus illius cognitionis. Sed non potest dici primum, quia probatum est quod species non est primus terminus intellectionis nec aliquo modo primum obiectum; nec potest dari secundum, quia tunc creaturae essent primaria obiecta intellectus divini, quod est contra Philosophum, XII *Metaphysicae*, et Augustinum, 83 *Quaestionum* q. 46, qui ait quod nihil extra se positum Deus intuebatur. Non igitur essentia divina gerit similitudinem speciei.“

gerweise eine Art von realer Unterteilung der göttlichen Wesenheit mit sich bringt und dadurch reale Verschiedenheit in Gott setzt.

Denn für Aureoli wären all diese möglichen Nachahmungen der Wesenheit Gottes in Gott wirklich enthalten und zwar als das Unvollständige im Vollständigen. Das wäre – so Aureoli – laut Thomas von Aquin so zu verstehen, als ob Gott nach Art eines allmählichen Subtraktionstheorems alle in jeder Definition enthaltenen Untermengen erkennen würde. Wenn er vom Begriff „Mensch“ die „rationalen“ Eigenschaften entfernte, würde er den übrigen Begriff „sinnliches Lebewesen“ und damit das Tier erkennen. Wenn er dann vom Begriff „sinnliches Lebewesen“ die Eigenschaft „sinnlich“ entfernte, würde er den Begriff „Lebewesen“ und damit die Pflanzen erkennen usw.⁴¹ Nun wendet Aureoli gegen diese Vorgehensweise ein, wie es sein könne, dass Gott die Ideen der Kreaturen voneinander getrennt erkennen kann, wenn jede einzelne Idee das Abbild eines einzigen Objektes bzw. der Wesenheit Gottes sein soll und nicht nur eines vom Ganzen abgegrenzten Teils. Eine Relation der Nachahmbarkeit eines Objektes zu einem anderen setzte *per definitionem* die Korrespondenz des Objekts, das nachahmt, zu dem, das nachgeahmt wird, voraus. Damit eine dem Modell getreue Nachahmung stattfindet, sollte sich das Wesen Gottes durch den Erkenntnisakt wirklich in verschiedene Teilen aufteilen lassen. Das ist aber selbstverständlich auszuschließen, da die Essenz Gottes unteilbar ist. Ebenso ist es aber auszuschließen, dass das Wesen Gottes sich auf eine rein intellektuelle Weise (*secundum rationem*) aufteilen lässt und die daraus entstandenen Ideen sich demnach nur intellektuell voneinander unterscheiden. Denn dann sollte man wiederum annehmen, dass jede Idee der Sache nach (*secundum rem*) das ganze Wesen Gottes nachahmt und folglich auch Urbild für die anderen Ideen ist, genauso wie das Wesen Gottes Urbild der

⁴¹ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 3 a. 2 (*E-Scriptum*, 10, 526–11, 544; X, 795a, D–F): „Et ideo dixerunt alii possibilitatem istam investigantes, qualiter scilicet deitas, cum sit simplex, possit esse similitudo propria omnium creatorum, quod, quando aliquid plura complectitur, potest intellectus accipere /Vb377ra/ propriam rationem plurimorum, apprehendendo aliqua illorum absque aliis, ut quia <denarius> [denarios Vb] continet plures numeros, subtracta unitate, habetur ratio novenarii, subtracta vero dualitate, propria ratio octonarii, et sic de aliis. Nunc autem formae rerum et definitiones sunt sicut numeri, ut patet VIII *Metaphysicae*. Addita enim vel subtracta una differentia, species variatur, ut si a definitione hominis subtrahatur rationale, remanebit animatum sensibile absque ratione, <quod> [et Vb] competit leoni; si vero tollatur sensibile, remanet corpus animatum, quod competit plantae; si vero tollatur animatum, remanet substantia corporea, quod competit lapidi. Si igitur in aliquo containerentur perfectiones omnium entium, id esset exemplar omnium secundum propriam rationem, in quantum acciperetur una perfectio sine alia. [...] Divina igitur essentia, habens perfectiones formarum omnium, est exemplar et similitudo cuiuslibet earum proprie et distincte, secundum quod una perfectio accipitur sine alia; et secundum hoc habet proprium respectum assimilationis quaelibet creatura ad ipsam, et hoc est ratio quare potest esse plurium similitudo.“

Ideen ist⁴² – was auch Thomas nicht behauptete. Um diesen Widerspruch zu vermeiden, sollte man also annehmen, dass eine Unterscheidung intellektueller Natur zwischen den göttlichen Ideen auch einer realen Unterscheidung in Gott entspricht. Mit anderen Worten würde es, auch wenn man nur eine Unterscheidung intellektueller Natur zwischen den göttlichen Ideen zuließe, aus Aureolis Sicht notwendigerweise bedeuten, dass die Ideen in Gott wirklich voneinander verschieden und abgegrenzt sind – was inakzeptabel ist.

Thomas von Aquins Vorschlag genügt Aureoli somit nicht, um zu erklären, wie Gott die Kreaturen durch seine eigene Wesenheit erkennen kann, denn diese ist eins, während die Kreaturen viele sind. Die göttliche Essenz von Gott selbst unter verschiedenen Hinsichten betrachten zu wollen, ist für Aureoli genauso unvertretbar, als wenn man sagen würde, sie sei wirklich aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt.

Aureolis Kritik an der Theorie Heinrich von Gents

An der Theorie Heinrich von Gents kritisiert Aureoli grundsätzlich zwei Punkte: Erstens die These, dass das göttliche Wesen die Geschöpfe unter dem Charakter der Nachahmbarkeit (*respectus imitabilitatis*) und nicht einfach an sich darstellt; und zweitens die These, dass die Erkenntnisrelationen Gottes zur Bildung weiterer Erkenntnisobjekte bzw. der Essenzen der Geschöpfe führen.

1. Aureoli führt seine Kritik in *D. 35 Q. 3* anhand des folgenden Arguments aus: Wenn, wie Heinrich sagt, das göttliche Wesen die Geschöpfe nicht einfach an sich repräsentieren kann, sondern nur unter dem Charakter des *respectus imitabilitatis*, dann wäre Gott nur mittels etwas anderem – d.h. mittels des *respectus* – in der Lage, die Geschöpfe zu erkennen. Das kann aber nicht der Fall sein. Denn: Entweder benötigt er den *respectus*, um die Kreaturen überhaupt zu repräsentieren. Dies erscheint jedoch inakzeptabel, denn es würde bedeuten, dass der *respectus* die Kreaturen in sich bereits enthält und infolgedessen dem göttlichen Wesen die Eigenschaft verleiht, sie zu repräsentieren. Das göttliche Wesen ist aber vollkommen und muss von nichts ergänzt werden, um Kreaturen zu repräsentieren und zu erkennen. Oder Gott benötigt den *respectus*, um die Kreaturen voneinander getrennt (*distincte*) zu repräsentieren. Dies erscheint jedoch ebenfalls inakzeptabel, denn dafür müsste der *respectus* zunächst die Wesenheit Gottes in ebenso viele Teile aufteilen, wie es Kreaturen gibt, um anschließend Gott zu ermöglichen, diese zu erkennen und zu reprä-

⁴² PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 3 a. 2 (E-Scriptum, 11, 572–576; X, 795b, F): „Et si dicatur quod immo in plura secundum rationem, non valet quidem, quia quaelibet illarum rationum esset tota Dei essentia secundum rem, cum non posset esse pars eius. Tota vero essentia est omnium rerum similitudo, et per consequens quaelibet illarum rationum esset similitudo omnium.“

sentieren. Das Wesen Gottes ist aber eins und einfach, und damit sowohl unteilbar als auch ununterteilbar.⁴³

2. Da es Aureoli bereits für nicht vertretbar hält, dass der Selbsterkenntnis Gottes eine *logische* Unterscheidung innerhalb seines Wesens folgt (wie er gegen Thomas von Aquin argumentiert), erscheint es ihm noch weniger plausibel, dass sich aus der Erkenntnis von Gottes Wesen eine *reale* Vielfalt von Essenzen ergibt, die wiederum zu Objekten der göttlichen Erkenntnis werden. Denn letztere These führt nach Aureoli zu mehreren Schlussfolgerungen, die der Einfachheit Gottes und seiner Erkenntnis widersprechen. Erstens hätte so Gott drei verschiedene Erkenntnisobjekte: sein eigenes Wesen, die Geschöpfe und die dazwischenliegenden Nachahmungsrelationen des Wesens zu den Geschöpfen.⁴⁴ Zweitens würden die realen Kreaturen nicht Gott direkt, sondern diese Nachahmungsrelationen abbilden. Sie wären somit nicht von Gott direkt bewirkt, sondern von den Relationen.⁴⁵ Drittens könnte Gott die Kreaturen nicht unmittelbar durch sein eigenes Wesen erkennen. Dafür würde er vielmehr der Hilfe der Nachahmungsrelationen bedürfen, was seines Intellekts unwürdig wäre.⁴⁶

Aus Sicht Aureolis kann also Heinrichs Theorie die göttliche Erkenntnis der Geschöpfe nicht erklären, ohne der absoluten Einfachheit Gottes und seiner Erkenntnis Abbruch zu tun. Das Wesen Gottes soll die Geschöpfe unter dem ihm eigenen Charakter des Absoluten repräsentieren. Für Aureoli gibt es weder Relationen der Nachahmbarkeit, die dem absoluten

⁴³ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 3 a. 2 (*E-Scriptum*, 8, 382–396; X, 793a, D–E): „Aut enim huiusmodi respectus sunt necessari ut essentia repraesentet, aut ut distincte repraesentet. Sed non potest dari primum, quia nullus respectus dat formaliter alicui quod aliud repraesentet, cum respectus nec formaliter nec virtualiter contineat creaturas nec sit similis aut similitudo creaturarum. Unde nulla habitudo potest esse formaliter creaturas repraesentans, et per consequens non dabit essentiae quod sit repraesentativa. Nec potest dici secundum, scilicet quod tribuat essentiae quod distincte repraesentet. Nihil enim dat alicui repraesentativo quod distincte repraesentet, nisi quatinus ipsum distinguit et quodammodo dividit in plura repraesentativa, quorum unum repraesentet determinatum aliquid, aliud vero aliquid aliud. Sic autem dici non potest quod divina essentia dividatur aut distinguatur per respectus imitabilitatis in aliqua plura quorum alterum repraesentet bovem, alterum hominem, et sic de aliis, quia divina essentia, cum sit simplex, impossibile est quod in plura talia distinguatur, sed semper sumitur tota essentia sub quolibet respectu imitabilitatis. Ergo huiusmodi respectus non dant essentiae quod creaturas repraesentet aut quod distincte repraesentet.“

⁴⁴ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 3 a. 2 (*E-Scriptum*, 9, 426–427; X, 793b, E): „Secundum vero quod in divino intuitu erunt multa intellecta, videlicet essentia, deinde huiusmodi habitudines, et tertio creaturae.“

⁴⁵ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 3 a. 2 (*E-Scriptum*, 9, 428–430; X, 793b, E): „Tertium vero quod sequitur est quod creaturae dependebunt ab entibus rationis et entibus diminutis tanquam exemplatus ab exemplar, cum tamen exemplar sit forma principalis.“

⁴⁶ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 3 a. 2 (*E-Scriptum*, 9, 431–432; X, 793b, E): „Quartum quoque quod Deus non poterit intelligere aeterna realia, nisi mediantibus entibus diminutis.“

göttlichen Wesen den Charakter des *respectus* hinzufügen, noch ergeben sich aus den Relationen weitere Erkenntnisobjekte, deren Annahme zu einer unnötigen Vermehrung von Entitäten in der göttlichen Sphäre führen würde.

4.3 Aureolis Kritik an der Theorie Duns Scotus'

Scotus' Theorie hat für Aureoli gegenüber dem Ansatz Heinrich von Gents den Vorzug, dass sie dem Wesen Gottes die Eigenschaft zuschreibt, *absolut* und an sich (und nicht unter dem Charakter des *respectus*) Urbild mehrerer Geschöpfe zu sein.⁴⁷ Damit beseitigt Scotus endgültig den von Thomas von Aquin ererbten, von Aureoli abgewiesenen Begriff des *respectus*. Dafür macht Scotus laut Aureoli aber den Fehler, dem Intellekt Gottes mehrere Erkenntnisobjekte, die den göttlichen Intellekt terminieren, zuzuschreiben: das Wesen Gottes selbst, das erste Objekt der Erkenntnis Gottes ist, und die Ideen, die Zweitobjekte der Erkenntnis Gottes sind und von Gott mittels seines eigenen Wesens erkannt werden sollen. Letzten Endes setzt Scotus auf diese Weise immer noch eine Verschiedenheit in Gott. Er erklärt nicht, wie Gott anhand einzig und allein seines Wesens alle Kreaturen erkennt und damit Urbild für mehrere und voneinander verschiedene Geschöpfe sein kann. Vielmehr vervielfältigt er die Objekte der Erkenntnis Gottes ebenso wie dessen Denkakte.

In der Q. 2 übernimmt Aureoli die skotische Unterscheidung zwischen *obiectum movens* und *obiectum terminans* der Erkenntnis – jedoch benutzt er sie, um Scotus' Theorie zu korrigieren. Hierbei sind vor allem zwei Punkte von Bedeutung: 1. Das göttliche Wesen ist nicht *obiectum movens* und *obiectum terminans* des göttlichen Intellektes, sondern nur *obiectum terminans*.⁴⁸ Das heißt: Kein Objekt (auch nicht das göttliche Wesen selbst) kann den Intellekt Gottes zum Akt bewegen. Vielmehr richtet der Intellekt Gottes seine Tätigkeit *aktiv* auf ein einziges Objekt, nämlich auf

⁴⁷ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 3 a. 2 (*E-Scriptum*, 10, 509–517; X, 795a, A): „Sed iste modus dicendi licet in hoc verus sit quod habitudines istas tollit, deficit tamen in duobus. Primo quidem in hoc quod non dat modum nec ostendit possibilitatem istius: quomodo scilicet divina essentia, cum sit simplicissima, potest esse similitudo dissimillimorum inter se, quales sunt creaturae; nec declarat quomodo aliquod simplex possit esse illimitatum in repraesentando contraria. Secundo vero quia imaginatur quod divina essentia ponat res in esse exemplato et repraesentato, ita quod divinus intuitus primo terminetur ad essentiam, secundo vero ad creaturas repraesentatas per essentiam terminetur.“

⁴⁸ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 2 a. 4 (*E-Scriptum*, 21, 1094–1100; X, 785a, F–b, A): „Primo quidem in eo quod ait essentiam divinam habere habitudinem moventis et non solum terminantis in ordine ad intellectum. Si enim haberet rationem obiecti moventis, necessario in Deo esset ratio alicuius possibilis <movendi> a tali movente. Sed Deo repugnat quod sit in eo ratio mobilis, sicut et realitas mobilis, cum sit perfectissimus et re et ratione. Ratio vero mobilitatis sit imperfectionis. Ergo non potest poni quod obiectum divinum habeat rationem moventis. Unde omnino repugnat divinae perfectioni quod concipiatur in eo rationes moventis et moti.“ Die Argumentation fährt im Text in Anm. 50 fort.

sein Wesen. 2. Die Geschöpfe können in keiner Weise das erste, aber ebensowenig das zweite Objekt der Erkenntnis Gottes sein.⁴⁹

Zum ersten Punkt: Nach Aureoli kann auch das Wesen Gottes selbst nicht der Grund der göttlichen Einsicht sein, da das bedeuten würde, dass das Erkennen Gottes gewissermaßen potentiell ist und noch aktualisiert werden muss. Da Gott aber *actus purus* ist, kann er von *keinem Objekt*, auch nicht von seinem eigenen Wesen, zum Akt bewegt werden.⁵⁰ Es handelt sich hier weder um Wortklauberei noch darum, so getreu wie möglich Aristoteles zu folgen. Aureoli beharrt deswegen so beständig darauf, dass das Wesen Gottes nicht die Rolle des bewegenden Objekts gegenüber dem göttlichen Intellekt spielen kann, weil er die Dynamik *aller* Erkenntnisprozesse neu gedacht hat⁵¹. Auch wenn es Unterschiede zwischen der menschlichen und der göttlichen Erkenntnis gibt, regelt das neue Erkenntnisparadigma alle Erkenntnisprozesse als solche, sowohl die menschlichen als auch den göttlichen. Mit seiner Kritik am traditionellen Modell der Erkenntnis zielte Aureoli darauf ab, den Intellekt von seiner passiven Rolle der bloßen Rezeption des Objektes zu befreien. Das Objekt ist innerhalb von Aureolis Theorie nicht mehr der Grund, der den Intellekt zum Akt bewegt und somit die Erkenntnis verursacht.

Deswegen (und hier kommen wir zum zweiten Punkt der Kritik Aureolis) kann aus der Erkenntnis Gottes seines ersten Objekts, d.h. des göttlichen Wesens, auch kein in diesem dargestelltes zweites Objekt, d.h. die Geschöpfe, folgen. Das würde nämlich nach Aureoli bedeuten, dass Gott die Kreaturen nicht direkt und auf perfekte Weise in sich selbst erkennt, sondern nur durch einen reflexiven Denkakt (*actus reflexus*), d.h. einen zweiten Denkakt, der aus dem ersten Akt folgt⁵². Zum einen würde es sich

⁴⁹ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 2 a. 4 (*E-Scriptum*, 22, 1112–1115; X, 785b, D): „Secundo vero deficit in eo quod ait creaturas ut intellectas terminare per modum obiecti secundarii actum intellectionis divinae, nec esse formaliter idem in Deo comprehendere creaturas quam comprehendere essentiam, quasi sint duae comprehensiones et duo comprehensa terminantia intuitum obiective“.

⁵⁰ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 2 a. 4 (*E-Scriptum*, 21, 1101–1122, 1111; X, 785b, B–C): „Praeterea, nullum obiectum habet rationem motivi in ordine ad actum, sed tantum in ordine ad potentiam quam trahit ad actum. Non enim dicitur actus moveri, sed potentia est quae movetur. Sed supra probatum est quod ratio intellectivae potentiae in Deo non est, sicut nec alicuius alterius potentiae, sed simplicis actus et puri. Ergo nec ratio moventis obiecti erit in eo [...] divina essentia habet solum respectu suae intellectionis habitudinem terminantis et non obiecti moventis, nec aliquod est obiectum quod sic se habeat ad divinum intuitum“.

⁵¹ Zu Aureolis Theorie der Kognition siehe unten Abschnitt 5 und Anm. 58 und 62 mit der dort angegebenen Literatur zum Thema.

⁵² Es wäre demnach so, als ob Gott die Kreaturen nicht durch seine eigene Wesenheit, sondern durch seine eigene Denkopoperationen, deren Subjekt er ist, erkennen würde. Es würde sich somit um eine Selbsterkenntnis in Form der eigenen kognitiven Akte handeln, aus denen Gott die darauffolgende Erkenntnis der Kreaturen ableiten würde, genauso wie der

somit um eine indirekte und vermittelte Erkenntnis handeln.⁵³ Zum anderen würde sich daraus ein Unterschied zwischen der einen und der anderen Erkenntnis ergeben.⁵⁴ Denn selbst wenn die Ideen als *obiecta cognita* von Gott selbst im göttlichen Wesen gesetzt würden, damit sie dann durch eine Art Reflexionsprozess von Gott wieder-erkennbar wären, würden das erste Objekt – das Wesen – und das zweite – die Ideen – nur lokal, aber keineswegs entitativ miteinander übereinstimmen⁵⁵: Sie sind nicht dasselbe Ding. Das Problem wird von Aureoli in der Q. 2 anhand des Beispiels eines Spiegels erklärt. Angenommen, das Geschöpf befände sich in dem Wesen Gottes so, wie ein Bild in einem Spiegel; es würde sich nichtsdestoweniger von Gott unterscheiden, wie auch das Bild im Spiegel und der Spiegel selbst nicht dasselbe sind, sondern zwei verschiedene Objekte zweier verschiedener Akte.⁵⁶ Die Annahme, die von Gott hervorgebrachten Ideen wären vom göttlichen Wesen dargestellt, geht somit für Aureoli mit der logischen Schlussfolgerung einher, Gott würde die Geschöpfe durch etwas anderes als sich selbst erkennen. Das heißt, er würde sie durch etwas erkennen, das er selbst erschaffen hat, das aber trotzdem von ihm verschieden ist, und das ist – mit den Worten Aureolis – ein *sacrilegium*.⁵⁷

Wir werden gleich sehen, dass es für Aureoli kein anderes Objekt gibt, das die Erkenntnis Gottes terminieren kann, außer seinem eigenen Wesen. Dieses bleibt eins und ungeteilt, und obwohl es durch den göttlichen Erkenntnisakt mit unterschiedlichen Begriffen konnotiert wird, lässt es sich nicht durch eine Ideenvielfalt bestimmen, die sich aus der Erkenntnis voneinander getrennt in Gott existierender Entitäten oder aus Relationen mit irgendwelchen Erkenntnisprinzipien ergeben würde. Aureolis Kritik an der Ideenlehre mündet in der Ausarbeitung einer neuen Theorie, in der es keinen Platz für gesonderte Urbilder gibt: die Theorie der exemplarischen Kausalität als *similitudo aequivoca*.

Mensch erst durch Analyse seiner Denkopoperationen, deren Subjekt er ist, die Erkenntnis über die Existenz seines eigenen Intellektes ableitet.

⁵³ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 2 a. 1 (*E-Scriptum*, 6, 314–316; X, 774a, C): „Praeterea, Deus non intelligit creaturas per reflexionem. Actus enim reflexus videtur imperfectior quam directus. Sed si divinus intuitus primo ferretur in essentiam et deinde procederet ad creaturas quasi per quoddam speculum, videret eas per reflexionem.“

⁵⁴ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 2 a. 1 (*E-Scriptum*, 7, 332–333; X, 774a, F): „Praeterea, non alia intellectione intuetur Deus creaturam ab illa qua intuetur suam essentiam, immo vidisse suam essentiam est vidisse omnem creaturam.“

⁵⁵ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 2 a. 1 (*E-Scriptum*, 7, 350–353; X, 774b, D): „Sed manifestum est quod si creaturae relucerent in divina essentia tamquam obiecta secundaria, tunc Deus aliquid extra se positum intuetur. Extra, inquam, positum non situalter, sed entitative, quia creaturae in tali esse positae non sunt ipse creator.“

⁵⁶ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 2 a. 1 (*E-Scriptum*, 7, 333–335; X, 774b, A): „Sed vidisse speculum non est vidisse rem in speculo, immo sunt diversi termini et diversa vidisse. Ergo creaturae non videntur a Deo per essentiam suam tamquam per speculum.“

⁵⁷ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 2 a. 1 (*E-Scriptum*, 7, 353; X, 774b, D): „sacrilegium est quod creaturae reluceant in Deo tamquam obiecta secundaria.“

DIE ERKENNTNIS GOTTES BEI AUREOLI

Um die von ihm beständig kritisierte Vervielfältigung logischer und ontologischer Entitäten in der göttlichen Sphäre zu vermeiden, versucht Aureoli, Gottes Erkenntnis der Kreaturen durch das Erkennen eines einzigen Objekts zu erklären. Um Aureolis Konzeption der göttlichen Erkenntnis zu verstehen, müssen wir aber zunächst auf Aureolis Konzeption des Erkenntnisprozesses als solche zurückkommen.⁵⁸ Denn in der *Q. 1, D. 35*, vom *intelligere* Gottes sprechend, stellt Aureoli fest, dass das Erkennen Gottes sich gegenüber seinem eigenen Wesen so verhält, wie das menschliche gegenüber der Qualität.⁵⁹ Was beabsichtigt Aureoli genau mit dieser Aussage?

Aureoli hat den Erkenntnisprozess neu durchdacht. In seinem System kommt Erkenntnis nicht mehr durch Einprägung des Objekts auf das Erkenntnisvermögen zustande. Gegen die sich auf Aristoteles berufende Tradition vorausgegangener Autoren, die dem Intellekt die Rolle der Rezeption der *species* zugeschrieben hatte, möchte Aureoli die Funktion des Intellekts Neubewerten. In dieser Absicht setzt er den Akzent darauf, dass das kognitive Vermögen zum größten Teil aktiv ist, indem es dazu fähig

⁵⁸ Bezüglich der Erkenntnistheorie Aureolis cf.: PREZIOSO, Faustino A.: *La teoria dell'essere apparente nella gnoseologia di Pietro Aureoli*, in: *Studi Francescani*, 46 (1950), 15–43; ID.: *La species medievale e i prodromi del fenomenismo moderno* (= Serie filosofica. Saggi e monografie 42). Padova: CEDAM 1963; ID.: *Ricerche sulla gnoseologia medievale*, in: *Antoniano*, 53 (1978), 3–4, 641–646; MICHALSKI, Konstanty: *Les sources du criticisme et du scepticisme dans la Philosophie du XIV^e siècle* (= Bulletin international de l'Académie polonaise des sciences et des lettres). Cracovie: Imprimerie de l'Université 1924, 41–122; rist. an. Frankfurt a.M.: Minerva 1969; VANNI ROVIGHI, Sofia: *L'intenzionalità della conoscenza secondo P. Aureolo*, in: *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge. Actes du premier Congrès International de Philosophie médiévale 1958*. Louvain-Paris: Nauwelaerts 1960, 675–678; ID.: *Una fonte remota della teoria husserliana dell'intenzionalità*, in: *Studi di filosofia medievale II. Secoli XIII e XIV*. Milano: Vita e Pensiero 1978, 283–298; TACHAU, Katherine H.: *Vision and Certitude in the age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics, 1250–1345* (= Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 22). Leiden: Brill 1988, 112; FRIEDMAN, Russell L.: *Peter Auriol on Intentions and Essential Predication*, in: EBBESEN, Sten/FRIEDMAN, Russell L. (Hgg.): *Medieval Analyses in Language and Cognition* (= Historisk-filosofiske Meddelelser 77). The Royal Danish Academy of Sciences and Letters: Copenhagen 1999, 415–430; PERLER, Dominik: *Theorien der Intentionalität im Mittelalter* (= Philosophische Abhandlungen 82). Frankfurt am Main: Klostermann 2002, 253–317; ID.: *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter* (= Philosophische Abhandlungen 92). Frankfurt am Main: Klostermann 2006, insbesondere 239–245, 316–317, 266–272; GAUS, Caroline: *Etiā realis scientia. Petrus Aureolis konzeptualistische Transzendentalienlehre vor dem Hintergrund seiner Kritik am Formalitätenrealismus*. Leiden-Boston: Brill 2008.

⁵⁹ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 1 a. 3 (*E-Scriptum*, 26, 1468–1471; X, 768b, C): „Ad primum quidem quod intelligere in Deo non est qualitas, sed sic se habet ad deitatem sicut in creaturis ad qualitatem; in creaturis autem non addit ad qualitatem illam quae dicitur intellectio rem aliquam aut respectum, sed tantum connotat praesentialem apparentiam obiecti.“

ist, sich auf etwas zu beziehen und mentale Gegenstände erscheinen zu lassen oder auch im wahrsten Sinne des Wortes zu produzieren.

In der Erkenntnis kommt laut Aureoli zweierlei zusammen: ein Denkakt, durch den ein Gleichnis (*similitudo*) des Objektes produziert wird, und das Erscheinen des Objektes, auf das sich der Denkakt bezieht.⁶⁰

Der Denkakt und das darauffolgende *similitudo* des Objekts betrifft allerdings nur den subjektiven Teil des Prozesses: Es ist nichts mehr als eine qualitative Modifizierung des Subjektes, eine Qualität im Subjekt.⁶¹ Durch den Intellektsakt bezieht sich das Subjekt innerhalb seines mentalen „Sehfelds“ aktiv auf ein bestimmtes Objekt und produziert eine *similitudo* von ihm. Mit den Worten Aureolis „setzt“ das Subjekt das Objekt in „intentionale Existenz“ („*in esse intentionali*“). Solange der Intellekt die anderen im Hintergrund vorhandenen Gegenstände nicht in seinen Horizont miteinbezieht und in intentionale Existenz setzt, bleiben sie sozusagen „abgeschattet.“⁶²

Dies reicht aber für Aureoli nicht aus, um Erkenntnis zu erklären. Denn der subjektive Denkakt kann theoretisch auch von der realen Gegenwärtigkeit des Objektes absehen oder auch irreführende Visionen bzw. Visionen produzieren, denen nichts Reales in der Wirklichkeit entspricht.⁶³ Damit eine wahre Erkenntnis zustande kommt, ist es zudem notwendig, dass das

⁶⁰ Siehe über das Problem der Kognition in Aureoli insbesondere FRIEDMAN, Russell L.: *Act, Species, and Appearance: Peter Auriol on Intellectual Cognition and Consciousness*, in: KLIMA, Gyula (Hgg.): *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*. New York: Fordham University Press 2015, 141–165. Siehe ferner ID.: *Peter Auriol, The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/auriol/>. Siehe auch Anm. 58 mit der dort angegebenen Literatur.

⁶¹ Aureoli behandelt das Thema ausführlich in *Scriptum* d. 35 q. 1 a. 1 (*E-Scriptum*, 11–15, 569–763; X, 755a–758a).

⁶² Zur Intentionalität in Aureoli cf.: VANNI ROVIGHI, Sofia: *L'intenzionalità della conoscenza secondo P. Aureolo*; PERLER, Dominik: *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*; ID.: *What Am I Thinking About? John Duns Scotus and Peter Aureol on Intentional Objects*; TACHAU, Katherine H.: *Some Aspects of the Notion of Intentional Existence at Paris, 1250–1320*, 331–353; BIARD, Joël: *Intention et présence. La notion de presentialitas au XIV^e siècle*, in: PERLER, Dominik (Hgg.): *Ancient and Medieval Theories of Intentionality* (= Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 76). Leiden: Brill 2001, 265–282, zu Aureoli insbesondere Seiten 270–277; DAVENPORT, Anne: *Esse Egressus and Esse Apparens in Peter Auriol's Theory of Intentional Being*, in: *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 35 (2006), 60–84; AMERINI, Fabrizio: *Realism and Intentionality: Hervaeus Natalis, Peter Aureoli, and William Ockham in Discussion*, in: BROWN, Stephen F./DEWENDER, Thomas/KOBUSCH, Theo (Hgg.): *Philosophical debates at Paris in the early fourteenth century* (= Studien und Texte zur Geschichte des Mittelalters 76). Leiden: Brill 2009, 239–260; und FRIEDMAN, Russell L.: *Act, Species, and Appearance: Peter Auriol on Intellectual Cognition and Consciousness*, in: KLIMA, Gyula (Hgg.): *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*. Fordham University Press: New York 2015, 141–165.

⁶³ So kann z.B. jemand, der auf einem Fluss mit einem Boot fährt, die Bäume am Ufer so sehen, als ob sie sich bewegen würden, oder jemand, der einen Stab ins Wasser eintaucht, den Stab als gebrochen sehen, obwohl er es nicht ist.

Objekt, auf das sich der intentionale Denkakt bezieht, dem Erkennenden erscheint.⁶⁴ In dem Moment, in dem der Intellekt dies in intentionale Existenz setzt, „beleuchtet“ er es und lässt es für sich anwesend werden. Das darauffolgende Ergebnis dieses Prozesses ist nicht eine subjektive Modifizierung im Erkennenden, sondern ein objektiver Begriff, d.h. eine neue Seinsweise, die dem Erkenntnisobjekt hinzugefügt wird, indem es dem Subjekt „erscheint“: Ein erscheinendes *Sein* (*esse apparens* oder *esse obiectivum*). Es handelt sich hierbei um eine vom Intellekt abhängige Seinsweise, die aber weder mit dem intentionalen Denkakt noch mit einer Qualität im Subjekt zu identifizieren ist. Es ist vielmehr das Objekt selbst, das, indem es erkannt wird, sich in seinem Zustand ändert, und zu einem erkannten Objekt wird.

Der Versuch Aureolis, gegen die weit verbreitete Auffassung des Intellekt als bloß passiv-rezeptiven Vermögens dessen aktive Rolle im Erkenntnisprozess hervorzuheben, kommt somit darin zum Ausdruck, dass für Aureoli in jeder Erkenntnis drei Bestandteile erforderlich sind: Einerseits (1.) der intentionale Akt des Intellektes, aus dem (2.) ein *Gleichnis* (*similitudo*) des Objekts oder eine Qualität im Subjekt folgt; andererseits (3.) das Erscheinen des Objekts.⁶⁵ In dieser neuen Auffassung ist weder das Objekt allein der Grund, der die Erkenntnis verursachen kann, noch reicht der Intellektsakt aus, um Erkenntnis zu produzieren. Das Erkennen zeichnet sich bei Aureoli dadurch aus, dass beide (Objekt und Subjekt) gleichermaßen an der Realisation der Erkenntnis beteiligt sind. Sie sind sozusagen zwei Seiten derselben Medaille. Das Gegenwärtighaben des Subjekts und das Gegenwärtigsein des erscheinenden Objekts müssen im selben Sachverhalt zusammenfallen, damit der Erkenntnisprozess erfolgt.

Nun, wenn Aureoli dann sagt, dass das Erkennen Gottes sich gegenüber seinem eigenen Wesen so verhält, wie das menschliche gegenüber der Qualität, meint er damit, dass der Intellekt Gottes sich direkt auf sein Wesen (und nur auf dies) bezieht und es dann in *apparentia obiectiva* setzt,

⁶⁴ Die subjektive Weise den Gegenstand zu betrachten und die Realität des betrachteten Gegenstandes müssen miteinander übereinstimmen; wenn das nicht der Fall ist, bleibt die Einsicht irreführend. Deswegen hat Russel Friedman die ersten Interpretationen Aureolis als Konzeptualist und Prä-Nominalist korrigiert und dessen Lehre hingegen als *gemäßigten Konzeptualismus* definiert: das rezeptive Moment ist zweifellos zu Gunsten der produktiven Funktion des Intellektes zurückgetreten. Nichtsdestotrotz muss die Erkenntnis eine Beziehung zur inneren Struktur des extramentalen Objekts garantieren: es existiert nämlich *ex parte obiecti* eine potentielle Grundlage, die den aktualisierenden Eingriff des Intellektes erfordert, um die Erkenntnis zu veranlassen, cf. RUSSELL, L. Friedman: *Peter Auriol on Intentions and Essential Predication*.

⁶⁵ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 1 a. 1 (*E-Scriptum* 13, 651–654; X, 756b, C): „ad intelligere actuale tria concurrunt. Unum quidem quasi praeivium, videlicet positio obiecti in esse apparenti. Aliud vero ut fundamentum, scilicet intellectus informatus similitudine, sequitur namque intellectum sic informatum apparitio obiectiva. Tertium vero ut complementum, ipsa scilicet apparitio.“

ebenso wie der intentionale Intellektsakt beim menschlichen Erkenntnisprozess sich gezielt auf ein bestimmtes Objekt seines mentalen „Sehfelds“ bezieht und *in esse intentionali* setzt. Das göttliche Wesen bleibt endgültig das einzige Objekt, nach dem sich das göttliche *intelligere* richtet und *in* dieser Hinsicht kann man zu Recht sagen, dass Gott nur sich selbst erkennt.

Allerdings ist damit der göttliche Erkenntnisprozess noch nicht zu Ende. Das soeben umrissene Schema wird von Aureoli auch für die göttliche Erkenntnis verwendet. So wie bei menschlichen Prozessen das Objekt dem Erkennenden erscheinen soll, damit die Erkenntnis erfolgt, soll auch Gott sein eigenes Objekt erscheinen. Das ist für Aureoli der Schlüssel, der ihm ermöglicht, die göttliche Erkenntnis der Kreaturen zu begründen, ohne dass diese zu Erkenntnisobjekten Gottes werden sollten.

In dieser Absicht beruft sich Aureoli nun auf den semantischen Begriff der *denominatio*⁶⁶ und unterscheidet zwischen zwei Arten, wie die Erkenntnis betrachtet werden kann: *terminative* und *denominative*. In der Q. 2 stellt Aureoli fest, dass

aliquid dicitur intelligi terminative, aliquid vero denominative: terminative quidem res extra quantum ad illud esse quod habet per modum nostri conspicui, quod est esse in anima et esse diminutum; denominative vero quantum ad illud esse quod habet in re extra, quod verum est et reale. Sic igitur Deus non intelligit creaturas terminative quasi ipsae terminent intuitum divinum, nec in esse reali nec in esse intentionali; sed alio terminante, videlicet divina essentia, ipsae dicuntur denominative intelligi.⁶⁷

Etwas wird „*terminative*“ begriffen, wenn das zu Erkennende das Zielobjekt ist, auf das sich der Intellekt direkt bezieht. Wie wir schon gesehen haben, ist das göttliche Wesen das einzige Objekt, auf das sich der Intellekt Gottes bezieht und dementsprechend das einzige, das den Intellekt Gottes *terminieren* kann; die Kreaturen sind somit in keiner Weise das Objekt der göttlichen Erkenntnis.⁶⁸ Das Resultat dieses Prozesses ist die *apparentia*, das Erscheinen, das sich selbst Anwesendwerden der Gottheit. Dennoch können dadurch auch die Geschöpfe „*denominative*“ erkannt werden, indem das, was im göttlichen Wesen dargestellt wird bzw. das, was Gott

⁶⁶ Zum Begriff der *denominatio* siehe: LIBERA, Alain DE: *Dénomination et intentions: Sur quelques doctrines médiévales (XIII^e-XIV^e Siècle) de la paronymie et de la connotation*, in: EBBESEN, Sten/FRIEDMAN, Russell L. (Hgg.): *Medieval analyses in language and cognition*, 355–375.

⁶⁷ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 2 a. 2 (*E-Scriptum*, 10, 479–485; X, 776b, C).

⁶⁸ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 2 a. 1 (*E-Scriptum*, 3, 142–146; X, 771b, B): „Sed si intellectio divina terminaretur ad creaturas positas in esse prospecto, illa intellectio, cum sit quaedam Dei perfectio, dependeret a non Deo, quia ab ipsis creaturis positas in tali esse. Impossibile est enim intellectionem terminatam ad aliquod obiectum manere sine illo obiecto. Ergo nulla intellectio est in Deo quae terminetur ad creaturas positas in esse prospectu, aut ad aliquid aliud a Deo.“

indirekt (*in obliquo*) erscheint,⁶⁹ die ungeteilte Totalität aller Geschöpfe ist.⁷⁰

Der Gebrauch des semantischen Instruments der *denominatio* oder „Konnotation“, um die göttliche Erkenntnis der Kreaturen zu erklären, ermöglicht Aureoli, seine Hauptthese zu stützen, nach der es kein anderes Zielobjekt der Erkenntnis Gottes außer dem göttlichen Wesen gibt⁷¹. Denn das denominative Erkennen sieht nach Aureoli auf keinen Fall vor, dass etwas (in diesem Fall die Geschöpfe) direkt der *terminus* bzw. das Objekt der göttlichen Erkenntnis sei. Diese Art von Erkenntnis sieht hingegen nur vor, dass etwas insofern zu Erkanntem wird, als es indirekt (*in obliquo*) von etwas anderem mitbezeichnet wird. Demnach werden die Geschöpfe Gott insofern zu Erkanntem, als sie indirekt vom göttlichen Wesen mitbezeichnet werden, obwohl sie nicht das direkte Objekt der Einsicht Gottes sind. Indem die Essenz Gottes ihm selbst erscheint, erscheinen auch die *apparentiae obiectivae*, die in ihr dargestellt sind und wiederum ihrerseits auf die Geschöpfe verweisen. Sie allein reicht als Fundament für die unendlichen Konnotationen aus, die alle Geschöpfe mit-bezeichnen.⁷²

Das Erscheinen ist eine besondere Weise von Bezug, die nicht unter die drei von Aristoteles in der *Metaphysik*⁷³ angegebenen Arten der Relation

⁶⁹ Es steht fest, dass das Erscheinen im göttlichen Bereich anderer Natur ist, als im menschlichen. Während die Erkenntnisobjekte den Kreaturen im verminderten, intentionalen Sein erscheinen, erscheinen Gott sein Wesen und die in ihm dargestellten Kreaturen im göttlichen, realen Sein.

⁷⁰ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 1 a. 3 (*E-Scriptum*, 29, 1492–1495; X, 769a, A): „intelligere divinum multipliciter excedit omne creatum intelligere, quia et in illo quod importatur in recto cum intellectiones creatae sint quaedam qualitates, intellectio vero divina sit ipsamet ratio deitatis; et in illo quod importatur in obliquo, cum apparentiae creaturarum finitae sint, Deo autem omnia sunt praesentia in unico apparere.“

⁷¹ Bezüglich der *connotatio* in Aureoli siehe vor allem FRIEDMAN, Russell L.: *Intellectual Traditions at the Medieval University. The use of philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250–1350*, 1. Leiden: Brill 2013, 576–578. Ferner: VIGNAUX, Paul: *Justification et prédestination au XIV^e siècle: Duns Scot, Pierre d'Auriale, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini* (= Bibliothèque de l'École des Hautes-Études. Sciences religieuses 48). Paris: E. Leroux 1934, 61–64, 72–80; GELBER, Hester Goode-nough: *Logic and the Trinity: A Clash of Values in Scholastic Thought, 1300–1335*. PhD Dissertation, The University of Wisconsin-Madison (UMI number 74–24,720), 1974, 142–143; HALVERSON, James L.: *Peter Aureol on Predestination. A Challenge to Late Medieval Thought* (= Studies in the History of Christian Thought 83). Leiden: Brill 1998, 34–39, 63–70.

⁷² PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 1 a. 3 (*E-Scriptum*, 26, 1368–27, 1375; X, 767a, D): „Unde patet quod intelligere est quidam conceptus connotativus, hoc est aggregativus duorum, illius scilicet qualitatis et apparentiae obiectivae, quae connectuntur se ipsis et concurrunt ad unam perfectam rationem ipsius intellectionis; qualitas quidem formaliter et in recto, apparentia vero extrinsece et in obliquo. Secundum hoc oportet intelligi de deitate quod ultra eam divinum intelligere nihil addit nisi apparentiam obiectivam connexam cum deitate, ita quod deitas ut connectens apparentiam obiectivam, est enim id cui omnis res apparet et virtute cuius /Vb 365vb/ omnis res sibi apparet, ut sic, inquam, dicitur intellectio non addita aliqua intrinseca ratione.“

⁷³ ARISTOTELES: *Metaphysica* V, 1020b26–1021b11.

fällt. Es ist keine numerische Relation, die mathematische Konzepte sowie die der Gleichheit, Ähnlichkeit und Identität kennzeichnet, da sie keinerlei Ähnlichkeit zwischen den zwei Begriffen ausdrückt. Es ist keine kausale Beziehung, denn Erscheinen impliziert weder eine Aktion noch ein Erleiden der beteiligten Elemente, wie es bei der Beziehung zwischen zwei durch Potenz und Akt aufeinander bezogene Relata der Fall ist. Ebenso wenig ist es ein Verhältnis des Gemessenen am Maß, denn Erscheinen bezieht sich auf das Objekt, das erscheint.⁷⁴ Die Konnotation bleibt ein „äußerlicher“ Prozess, der die *ratio* des Erkennens an sich nicht unterteilt und nicht definiert. Sie fügt gewissermaßen dem Erkennen nur *extrinsece*⁷⁵ etwas hinzu, d.h. seitens des Objektes, das „beleuchtet“ und erkannt wird.

Es ist Aureoli wichtig, die Konnotation von der Relation genau zu unterscheiden, um sich deutlich von denjenigen Autoren – insbesondere von Thomas von Aquin – abzusetzen, die die Ideen in Gott als von Gott selbst wieder-erkannte Nachahmbarkeitsrelationen (*respectus imitabilitatis*) konzipierten. Derartige Relationen bestehen nicht zwischen konnotativen Endpunkten, weil deren Zusammenhang nicht an einer gemeinsamen Ähnlichkeit liegt, wie es bei aufeinander bezogenen Relata der Fall ist. Denn das Konnotierende (das göttliche *intelligere*) bezeichnet *in recto* etwas ganz anderes (das göttliche Wesen) als das, worauf es *in obliquo* verweist (die Geschöpfe). Zur Erläuterung führt Aureoli diverse Beispiele der Konnotation an: die Menschheit (*humanitas*) und das Fleisch (*caro*). Diese Begriffe beziehen sich immer auf etwas anderes, insofern die Menschheit stets die Menschheit eines Menschen ist, genauso wie das Fleisch immer den Bezug auf etwas mit sich bringt, dessen Fleisch es ist. Auf dieselbe Weise bezeichnet das Ruder (*remus*) das Geruderte (*remitam rem*) mit und der Flügel (*ala*) das Geflügelte (*alatum*). Sie verweisen aufeinander, weil ihre Nennung immer mit etwas von ihnen Verschiedenem *in obliquo* verbunden ist. Die Relationen sind hingegen immer durch einen *respectus* miteinander verbunden, der zwischen den beiden Endpunkten vermittelt und einen auf den anderen durch etwas den beiden Gemeinsames bezieht. Ein Beispiel

⁷⁴ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 1 a. 3 (*E-Scriptum*, 29, 1481–1485; X, 768b, E–F): „Sic igitur intelligere connotat apparentiam obiectivam absque omni relatione media, quia si poneretur relatio nec esset modo unius aut numeri, nam apparere non est esse simile aut aequale; nec modo activi et passivi, nam apparere non est pati aut agere; nec modo mensurae et mensurati, nam apparere non est mensurare aut mensurari. Et ita non potest inter relationes collocari.“

⁷⁵ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 1 a. 3 (*E-Scriptum*, 24, 1221–1225; X, 765a, C–D): „Quarta autem inquisitio est an saltem intelligere aliquid addat ad deitatem, et dicendum quod licet formaliter et in recto non addat rem nec rationem absolutam vel relativam, immo sit id ipsum formaliter quod deitas, nullo addito intrinsece, extrinsece tamen et per modum connotati addit apparentiam seu aliquid praesens esse deitati per modum apparentis; est enim deitas intellectio in quantum est id quo nullo addito, nec re nec ratione, res sibi apparent.“

ist der Fall von Sokrates und Platon, die sich aufgrund ihres Weißseins ähnlich sind, weil beiden die Weiße inhäriert.⁷⁶

Mit dieser Argumentation will Aureoli zeigen, dass es in Gott keine spezifische Ähnlichkeit gibt, die zwischen göttlichem Intellekt und seinem Wesen vermittelt, durch die Gott sich selbst als partiell und unvollkommen imitierbar erkennen sollte. Gott erkennt schlechthin sein eigenes Wesen. Dies (und nur dies) ist das, was in Aureolis Auffassung zurecht als „Idee“ definiert werden kann.⁷⁷ Dementsprechend fungiert dies (und nur dies) als Urbild der Geschöpfe, unter ihrem eigenen Charakter der Gottheit.⁷⁸ Das bedeutet, die einfache *ratio* der Gottheit ist an sich das einzige Urbild für alle Kreaturen, die in der Welt vorhanden sind, indem sie jede einzelne Kreatur in sich in eminenter Weise⁷⁹ repräsentiert.

Von daher benötigt Gott gar keine Vermittlungsinstanzen – weder Vernunftrelationen noch Erkenntnisobjekte –, um die Kreaturen perfekt zu erkennen. Allein insofern als die einfache *ratio* der Gottheit ihm selbst „erscheint“, erscheinen ihm unmittelbar auch die Geschöpfe. Seine Erkennt-

⁷⁶ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 1 a. 3 (*E-Scriptum*, 25, 1276–1301; X, 765b, F–766a, D): „Talia igitur absoluta dicuntur connotantia absque hoc quod interveniat relatio media inter absolutum et connotatum, quod quidem patet. Tum quia talis ratio absoluta non concipitur per modum fundamenti alicuius habitudinis; unde non dicitur ad aliud ut fundamentum relationis, sed magis per propriam rationem, humanitas enim ex hoc quod est humanitas est humanitas alterius, et caro in eo quod caro est alterius. Non sic autem de his quae dicuntur alterius per modum fundamenti, album enim, licet sit simile alteri albo in eo quod album, non tamen vere dicitur quod album sit alterius album. Nunc autem vere dicitur quod caro est alterius caro et humanitas alterius humanitas; unde concluditur quod non solum materialiter et per modum fundamenti sunt alterius, immo formaliter et secundum propriam rationem. [...] nam manus denominat manuum et caput capitatum et ala alatum et remus navem sive remitam rem, ut Philosophus dicit in Praedicamentis“. (...) „Sic igitur patet differentia inter <conceptus> connotativos et relativos, quia connotativi includunt rationem absolutam cum termino, sine habitudine media connectente, quia ipsamet ratio absoluta connectit propter sui condicionem, sicut patet de ratione humanitatis et carnis et de ratione alae et remi. Conceptus vero relativi, ultra rationem absolutam et terminum, includunt habitudinem mediam et respectum.“

⁷⁷ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 1 a. 3 (*E-Scriptum*, 27, 1400–1407; X, 767b, C–D): „Non valet autem tertia, quoniam esse totam entitatem eminenter et subsistenter est ipsa ratio deitatis; non enim intelligitur deitas per modum cuiusdam naturae specialis, quasi sit quaedam portio entitatis, sed magis quasi tota entitas eminenter et subsistens, ut supra patuit distinctione 3, in quaestione de unitate Dei. Secundum hoc ergo Deus est subsistens intelligere omnium rerum, non quatenus est similitudo, sed quia omnis entitas eminenter [...]. Unde procedit haec instantia ac si deitas esset quaedam ratio partialis, cui attribueretur una alia ratio, scilicet esse repraesentativum omnium entitatum; non est autem sic, sicut patet.“

⁷⁸ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 36 q. 2, a. 1 (*E-Scriptum*, 8, 401–404; X, 846a, D): „Prima quidem quod divina essentia habet rationem ideae et exemplaris ac formae principalis, non in quantum est obiectum cognitum aut ratio cognoscendi, sed in quantum deitas est et sub propria ratione per quam est omnis entitas eminenter, quia similitudo eminenter cuiuslibet entitatis.“

⁷⁹ Unter „in eminenter Weise“ versteht Aureoli den Fall, dass das Wesen Gottes die Realität der Kreaturen in vollkommenerem Maße repräsentiert, als es die Kreaturen selbst vermögen.

nis jedes einzelnen Geschöpfes ist deshalb direkt, präzise und nicht durch etwas vermittelt, denn die einzige, ungeteilte *ratio* der Gottheit reicht Gott aus, um jede einzelne Natur vollkommen und präzise zu erkennen.

Um dies zu erklären, ist eine Metapher hilfreich. So Aureoli:

Non debet ergo impossibile extimari quod una deitas indivisibilis possit esse similitudo plurium quidditative distinctorum; est autem sic quod si imago, lucens in speculo, esset indivisibilis sicut species existens in intellectu, viso unico et indivisibili, utpote imagine illa visa, tota facies et distinctio partium eius cognita videretur. Sic igitur in proposito, visa deitate, quae est res simplicissima, quamvis sit deitas tota subsistens, dicitur tota entitas creata visa esse distincte, cuius ratio est quia deitas est similitudo eminens lapidis, et per consequens quidam eminens lapis. Et ideo ea visa dicitur lapis cognitus eminenter.⁸⁰

Jeder, der sein Spiegelbild im Spiegel betrachtet, sieht sein Gesicht ganz und nicht in getrennten Teilen, die sich voneinander unterscheiden. Trotzdem sieht er jedes einzelne Teil. Auf dieselbe Art sieht Gott in dem Moment, in dem sein eigenes Wesen durch seinen Erkenntnisakt „beleuchtet“ wird und ihm selbst erscheint, unmittelbar die ungeteilte Totalität der Kreaturen, die durch seinen Erkenntnisakt auch beleuchtet werden und erscheinen. Er sieht jeden einzelnen in der Welt existenten Stein, denn jeder einzelne leuchtet im Wesen Gottes sowie in einem Spiegel, von diesem in eminenter Weise dargestellt. Deshalb ist das Gott Anwesendwerden seines Wesens auch das Gott Anwesendwerden aller Geschöpfe. Indem der Intellekt Gottes sich direkt lediglich auf sein Wesen als ersten *terminus* seiner Erkenntnis richtet, erkennt er gleichzeitig alle unendlichen Konnotationen und somit die Kreaturen.⁸¹

Auf diese Weise ist das *sub unica et indivisibili ratione* die exemplarische Ursache der gesamten Schöpfung und aller spezifischen Naturen, die sich untereinander nicht ähnlich sind.⁸² Nun sehen wir, wie das nach Aureoli möglich ist.

⁸⁰ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 3 a. 2 (*E-Scriptum*, 16, 827–834; X, 799b, B–C).

⁸¹ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 2 a. 2 (*E-Scriptum*, 11, 552–557; X, 777b, C): „Licet enim essentia divina simplicissima sit in se, est tamen plures in connotatis. Quamvis enim essentia quae terminat intuitum divinum simplex et una sit tam re quam ratione, nihilominus ea cognita plura dicuntur cognita, non quidem terminative, sed denominative, ut patet ex praedictis. Et propter hoc rationes incommutabiles dicuntur plures, non quin sit una incommutabilis ratio in se, quae deitas est, sed quia ab ipsa unica existente, plura denominantur et connotantur.“

⁸² PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 3 a. 2 (*E-Scriptum*, 12, 592–597; X, 796a, C–D): „Prima quidem quod deitas est similitudo propria cuiuslibet specificae naturae non quidem secundum aliam et aliam perfectionem quam habeat in se, aut secundum aliam et aliam rationem, ut praedicti imaginari videntur, immo sub una et eadem simplici perfectione secundum rem et rationem, quae importatur per deitatem, exemplar est omnium entitatum. Nec aliqua multitudo secundum rationem concipitur circa deitatem, sed tota illa multiplicitas attenditur in connotatis et concipitur circa creaturas exemplatas.“

AUREOLIS THEORIE DER EXEMPLARISCHEN KAUSALITÄT ALS *SIMILITUDO AEQUIVOCA*

Da die Doktrin der Ideen das Erklärungsmodell für Gottes geordnete und rationale Schöpfung war, muss Aureoli nun ein neues Konzept des Exemplarismus formulieren, das seiner Konzeption der göttlichen Erkenntnis entspricht, um das Prinzip der rationalen Schöpfung aufrechtzuerhalten. Wenn das einzige Erkenntnisobjekt Gottes die Gottheit ist, muss diese auch das einzige Urbild aller Kreaturen sein und allein die Vielfalt der Formen begründen können, die in der Wirklichkeit vorhanden sind.

Um eine entsprechende Theorie zu entwickeln, geht Aureoli in *D. 35 Q. 3* von der Theorie des Averroës aus, dem die Theologen, die Gott Allwissenheit und Vorsehung zuerkennen, vorwerfen, er habe Gott die Erkenntnis der Kreaturen abgesprochen. Averroës hatte gelehrt, um die Einfachheit und Perfektion Gottes zu bewahren, Gott erkenne nur ein einziges einfaches Objekt: sein eigenes Wesen.⁸³ Aureoli versucht nun, für Averroës' Doktrin zu argumentieren, da diese es ihm ermöglicht zu erklären, wie aus der Erkenntnis eines einzigen Objekts die Vielfalt der Kreaturen entstehen kann. So kann er ein neues System erstellen, das nur eine einzige Beziehung der Exemplarität vorsieht: die zwischen der Form der Gottheit und der Kreaturen, die *similitudo aequivoca*.

Aureoli wirft vor allem Thomas von Aquin vor, Averroës missverstanden zu haben. Er habe Averroës unterstellt, Gott die Erkenntnis der Kreaturen abgesprochen zu haben. Laut Thomas hat Averroës Gott nur eine allgemeine und konfuse Erkenntnis des Seienden zuerkannt, weil er Gott ausschließlich eine *scientia universalis* und keine *scientia particularis* zuschreibt. Nach Aureoli hingegen wollte Averroës Gott nur eine auf jede einzelne Kreatur gerichtete Einsicht des Seienden absprechen. Die Argumentation von Aureoli ist folgende: Der Ausdruck ‚*in universali*‘ kann laut Aristoteles eigentlich auf zwei Arten verstanden werden, entweder als Erkenntnis der Spezies oder als Erkenntnis der Individuen. Dadurch, dass Averroës bestreitet, dass Gott eine *scientia particularis* hat, wollte er lediglich verneinen, dass sich die Einsicht Gottes durch mehrere einzelne Akte auf mehrere einzelne Kreaturen bezieht, da dies nicht der göttlichen Perfektion entspreche. Dies heißt jedoch nicht, dass Gott die Erkenntnis der spezifischen Prinzipien fehlen würde, nach denen jede einzelne Kreatur entsteht.⁸⁴ Die Erkenntnis der Spezies ist für Averroës ausreichend, um die

⁸³ AVERROES: *In Met. XII, c. 51 (Aristotelis metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber. Venetiis apud Iunctas 1562, an. Repr. Nachdruck Frankfurt a.M.: Minerva, Bd. VIII), 337, B–C.*

⁸⁴ PETRUS AUREOLI: *Scriptum d. 35 q. 3 a. 1 (E-Scriptum, 4, 164–171; X, 790a, B–C)*: „Prima quidem quod numquam errorem istum Averroes intellexerit. Ubi considerandum quod scirentia in universali potest dupliciter intelligi: secundum quod singulare aliquando accipitur pro specie, aliquando pro individuo, ut patet I *Physicorum* et I *Posteriorum*. Sic igitur intellexit

göttliche Allwissenheit und präzise Erkenntnis der Welt zu garantieren. Zur Erläuterung dient ein Beispiel aus der Geometrie: Jemand, der weiß, dass ein Dreieck drei Ecken hat, muss nicht alle in der Wirklichkeit existierenden Dreiecke kennen, um die Form des Dreiecks besser zu verstehen.⁸⁵

Für Aureoli ist diese These mit der Doktrin der Ideen von Augustinus vereinbar, der die Ideen auch nicht hypostasieren, sondern die platonische Theorie durch eine aristotelische Lesart korrigieren wollte. Die ewigen Wahrheiten, die in Gott existieren und die Augustinus *rationes aeternae* nannte, sind keine voneinander verschiedenen Formen, die Gott für seine Schöpfung verwendet. Sie sind, jede einzelne für sich, nicht die effiziente Ursache eines entsprechenden Effekts. Im Gegensatz dazu sind sie *exemplariter* unveränderliche und ewige regulative Formen der Schöpfung Gottes. Da für Aristoteles das Wissen Gottes ein Wissen der Ursachen und nicht der einzelnen Individuen ist, ist es genau deshalb das perfektteste Wissen. Auch für Augustinus besteht das wahre Wissen in der Kenntnis der ewigen Formen, während die Kenntnis der Individuen die temporären Dinge betrachtet und daher weniger nobel ist.⁸⁶

Obwohl Aureoli einerseits versucht, Averroës gegen die Angriffe der Theologen zu verteidigen, muss er andererseits zugeben, dass sich Averroës geirrt hat, als er Gott die präzise Erkenntnis der einzelnen Individuen absprach.⁸⁷ Er gesteht ihm jedoch trotzdem das Verdienst zu, erkannt zu

Averroës quod Deus non cognoscit entia in particulari, quod non intellexit secundum eum individua signata et singularia, utpote hunc leonem vel bovem; sed non intellexit quin cognoscat entia in singulari, singularitatem ad formas specificas referendo, immo voluit quod Deus cognoscit formas proprias et quidditates specificas et distinctas omnium rerum.“

⁸⁵ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 3 a. 1 (*E-Scriptum*, 4, 196–204; X, 790b, B–C): „Qui enim scit quod omnis triangulus habet tres <angulos> aequae perfectam cognitionem habet de ista veritate, ac si discurreret per omnes triangulos qui sunt in pulvere vel in aere vel in latere. Non enim accrescit sibi aliqua notitia quae faciat ad perfectionem. Si igitur Deus novit omnes veritates geometricas et mathematicas ac physicas, cognoscendo quidditates omnium specierum et earum proprietates, nihil ad eum sollicitari de individuis signatis, in quibus illae veritates particulariter designantur; nec aliquid perfectionis accrescet, si noverit quodlibet signatum illarum veritatum, nec si non noverit decrescit secundum eum.“

⁸⁶ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 36 q. 2 (*E-Scriptum*, 16, 872–817, 881; X, 853a, D–E): „Augustinus etiam dicit huiusmodi rationes esse in mente divina, quod intelligendum est exemplariter et per quamdam similitudinem eminentem. Aristoteles vero ait quod sapientiam, quae est universalis notitia altissimarum causarum, maxime Deus habet, et ideo dea scientiarum est. Dicit etiam Augustinus quod secundum huiusmodi rationes oportet iudicare et non secundum imaginata aut sensata. Et Aristoteles dicit I Posteriorum quod notitia universalium certior est et perfectior notitia singularium; ait enim quod universalis quidem intelligibilis est, particularis vero in sensu perficitur, igitur universalis dignior est. Et VII Metaphysicae dicit quod definitio et demonstratio non est particularium, quia corruptibilia sunt et mutabilia, sed tantum sensus et aestimatio. Augustinus etiam dicit quod proprie ad sapientiam pertinet consulere has rationes aeternas, ad scientiam vero temporalia disponere.“

⁸⁷ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 3 a. 1 (*E-Scriptum*, 6, 294; X, 791b, F): „in hiis dictis est aliquid falsitas, videlicet quod Deus non intelligat singularia et individua signata.“

haben, dass Gott durch die Erkenntnis eines einzigen Objekts – seines Wesens – die Ursache aller Kreaturen sein kann. Der Schlüsselmoment für Aureoli liegt in der unterschiedlichen Konzeption der göttlichen Kausalität: Sowohl für Aureoli als auch für Averroës ist keine direkte Ähnlichkeit zwischen Ursache und Effekt notwendig. Ein Beispiel dafür ist die Wärme im Körper, die von dem Feuer, aber auch von den Sternen und durch Bewegung verursacht wird. Dennoch ist die Wärme des Feuers das Prinzip, das jede konkrete Manifestation von Wärme in natürlichen Körpern begründet, reguliert und misst: Sie ist die exemplarische⁸⁸ Ursache dafür.

Aureoli macht sich Averroës' Theorie zunutze, um sich von dem Prinzip *omne agens agit sibi simile* zu lösen, in das die aristotelische Vorstellung eingegangen war, dass bei vielen Dingen der Effekt der Ursache ähnlich sein muss. Dieses Prinzip hatten scholastische Autoren auf das Ähnlichkeitsverhältnis zwischen Gott und der Schöpfung angewandt.⁸⁹ Gemäß dieses Schöpfungsmodells präexistiert der Effekt in der Ursache in Form von Ideen, die als Modell für die Schöpfung fungieren, genauso wie das Projekt eines Hauses im Geiste des Erbauers das präexistierende Modell ist, auf dessen Grundlage der Erbauer das Haus erschafft.

Aureolis Exemplarität sieht hingegen nicht mehr wie die traditionellen Theorien eine direkte Übereinstimmung zwischen Urbild und Abbild vor. Aureoli zufolge kann es keine Ähnlichkeit zwischen dem göttlichen Wesen und den Kreaturen geben, der etwas Gemeinsames zugrunde liegt, wie es zwischen Idee und Ideatum der Fall ist. Das göttliche Wesen ist das Urbild für die Kreaturen nicht in Bezug auf unterschiedliche Perfektionen (wie Güte, Gerechtigkeit und Ähnlichem), in denen gewissermaßen Gott und die Kreaturen übereinstimmen würden. Es ist aber auch nicht Urbild in Bezug auf voneinander getrennte Teile (wie die Ideen oder Spezies), die jede für sich eine spezifische Kreatur darstellen.⁹⁰ Die Gottheit ist Urbild für die Kreaturen in sich selbst *sub unica et indivisibili ratione*, d.h. gänzlich und ungetrennt. Da nun eine einzige Form die exemplarische Ursache für mehrere voneinander verschiedene Geschöpfe ist, ist es notwendig, dass sie mit keiner von diesen genau übereinstimmt, denn, wenn sie mit einem der Dinge übereinstimmen würde, könnte sie den anderen nicht

⁸⁸ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 3 a. 1 (*E-Scriptum*, 5, 246–254; X, 791a, D–E): „Et ex hoc concludit quod sua scientia est causa entis. Sed manifestum est quod ista causalitas extenditur ad formas specificas omnium rerum. Est enim formalis et exemplaris causalitas et non effectiva secundum eum. [...] Et confirmatur per exemplum quod inducit de calore ignis, qui non est causa effectiva omnis caloris, cum calores aliqui generentur ex stellis, aliqui vero a motu; sed est causa exemplaris et mensura omnium calidorum.“

⁸⁹ Cf. THOMAS AQUINAS: *S. contra Gent.* II, c. 45, 372.

⁹⁰ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 3 (*E-Scriptum*, 12, 592–595; X, 796a, C–D): „deitas est similitudo propria cuiuslibet specificae naturae non quidem secundum aliam et aliam perfectionem quam habeat in se, aut secundum aliam et aliam rationem, ut praedicti imaginari videntur, immo sub una et eadem simplici perfectione secundum rem et rationem, quae importatur per deitatem, exemplar est omnium entitatum.“

mehr entsprechen. Damit sie für alle repräsentativ sein kann, darf sie kein bestimmtes Geschöpf repräsentieren⁹¹.

Um dieses neue Modell der exemplarischen Kausalität zu erklären, muss Aureoli auf die Formel der *aequivocatio* zurückgreifen. Diese setzt keine *assimilatio* einer Idee voraus, sondern eine „Opposition“, d.h. einen Zusammenhang zwischen zwei Termini, die zu verschiedenen Gattungen und verschiedenen Arten gehören. So stellt Aureoli fest, dass

non est impossibile, nec repugnantiam aut contradictionem includens, quod sit aliqua forma quae, per suam simplicem rationem formalem, similitudo sit inter se dissimilium quidditatum et naturarum, similitudo tamen aequivoca et alterius speciei seu generis ab eo cuius est similitudo.⁹²

Es besteht kein Widerspruch darin, wenn man sagt, dass es eine Form gibt, die einzig und allein an sich Urbild für mehrere Formen und spezifische Naturen ist, die sich nicht ähnlich sind. Dies gilt allerdings nur wenn man annimmt, dass diese Form ein äquivokes Urbild ist, d.h. ein Urbild, das sich mit den Dingen, deren Muster es ist, nicht ähnlich ist.

Die Unterscheidung zwischen univoken, äquivoken und analogen Begriffen⁹³, die systematisch von Aristoteles in den Kategorien erarbeitet

⁹¹ PETRUS AUREOLI: *Scriptum*, d. 35 q. 3 a. 2 (*E-Scriptum*, 14, 702–707; X, 797b, E): „Non enim ex eo quod est simillima uni quidditati tollitur quin possit alteri esse simillima, pro eo quod simul stat in similitudine quod sit quidditati primae simillima, aequivoce tamen, et cum hoc eidem dissimillima, alioquin non esset aequivoca, cum aequivocatio et dissimilitudo sint idem. <Unde> [Cum Vb] non plus repugnat similitudini quidditatis quod sit eidem dissimillima, quatinus est similitudo alterius dissimilis quidditatis, quam quod sit dissimillima, quatinus est aequivoca“ (zu dem Begriff der *aequivocatio* siehe gleich unten). Siehe ferner *ibid. E-Scriptum*, 12, 617–620; X, 796b, B: „si aliquorum esset exemplar per rationem deitatis et aliorum per alias rationes, non respiceret uniformiter in quantum exemplar omnes creaturas; nec etiam creaturae aequaliter dependerent a Deo in quantum exemplatae, immo dependeret aliqua creatura a ratione intimiori et essentialiori quam alia.“; und *ibid. E-Scriptum*, 15, 744–747; X, 798a, F: „Igitur necesse est dicere quod species eadem realitate, qua dissimilis est specificè a rosa, sit similitudo ipsius rosae. Et per consequens, si per eandem realitatem sit similitudo lapidis, non impeditur dissimilitudo rosae et lapidis, cum non sint habentes eandem similitudinem, quae sit eiusdem rationis cum eis.“

⁹² PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 3 a. 2 (*E-Scriptum*, 13, 663–666; X, 797a, D).

⁹³ Auf der rein sprachlichen Ebene entspricht der Unterschied zwischen *univoken*, *äquivoken* und *analogen* Ausdrücken den drei Möglichkeiten, einen Terminus zu verstehen, wenn er mehrere Subjekte bezeichnet: 1) Wenn er mit gleichem Bedeutungssinn für alle Subjekte verwendet wird, die er bezeichnet, ist ein Terminus *univok*, wie z.B., wenn man „Sokrates ist ein Mensch“ und „Plato ist ein Mensch“ sagt. Hier versteht man unter der Bezeichnung „Mensch“ in beiden Fällen „rationales Lebewesen“. 2) Wenn ein Terminus einen anderen Bedeutungssinn je nach dem Subjekt hat, für das er verwendet wird, wird er *äquivok* verwendet, wie z.B. im Fall des Terminus „Hund“, der sowohl das Tier als auch die Himmelskonstellation bezeichnet. 3) Wenn ein Terminus bei verschiedenen Anwendungen zwar unterschiedlichen Bedeutungen hat, diese aber auf gewisse Weise miteinander verbunden sind, wird er *analog* ausgesagt, wie z.B. wenn wir von „Gesundheit“ im Bezug auf ein Tier und die Nahrung sprechen. In diesem Fall wird die Nahrung insofern als „gesund“ bezeichnet, als dass ein kausales Verhältnis mit der Gesundheit des Tieres besteht.

wurde⁹⁴, war ein Instrument von grundlegender Bedeutung für die Diskussion zahlreicher philosophischer und theologischer Probleme, darunter auch des der Kausalität. Drei Möglichkeiten, einen Begriff zu verstehen, entsprachen auch drei unterschiedliche Arten von Kausalität: (i) Eine univoke Ursache führt zu einem ihr gleichen Effekt und teilt mit diesem dieselbe Natur und dieselbe *ratio*, wie im Fall der menschlichen Erzeugung. Vater und Sohn sind insofern einander ähnlich, als sie Exemplare derselben Spezies sind. (ii) Eine äquivoke Ursache hingegen bewirkt bei ihrem Effekt eine Form, die anders ist als ihre eigene Form, wie im Fall der Wärme und der Bewegung. Die Form der Wärme, die durch Bewegung entsteht, präexistiert nicht in der Bewegung. Die Bewegung und die erzeugte Wärme teilen nicht dieselbe Form, sie gehören nicht zu derselben Spezies und teilen nicht dieselbe *ratio*. Aber die Wärme in der Bewegung und die erzeugte Wärme gehören beide zur Gattung der Wärme. (iii) Eine analoge Ursache ist zum Teil univok und zum Teil äquivok, denn sie erzeugt einen Effekt, mit dem sie dieselbe Form teilt, die aber ein anderes Sein in der Ursache und im Effekt hat. Das bekannteste Beispiel dafür ist der Hausbauer. Die Idee des Hauses existiert in den Gedanken des Erbauers, aber hier hat das Haus ein anderes Sein als in seiner materiellen Verwirklichung, nämlich lediglich das Sein einer Idee. Die Metapher des Erbauers erklärte im Mittelalter oftmals die göttliche Schöpfung der Kreaturen durch Ideen.

Anhand des Modells der Äquivokation kann Aureoli genau dieses traditionelle Schöpfungsmodell anfechten: Die Äquivokation setzt keine Angleichung des Seienden an eine Idee voraus und es besteht deswegen auch kein Widerspruch darin, dass die einzige *ratio* der Gottheit äquivok die exemplarische Ursache verschiedener Naturen ist. Ein solcher Widerspruch besteht nur bei einer univoken Relation, die eine Beziehung direkter Ähnlichkeit zwischen beiden Begriffen beinhaltet, d.h. nur wenn man auf die platonische Korrespondenz zwischen dem Seienden und dessen Ideen bestehen will, die Aureoli jedoch stark kritisiert hat.⁹⁵

⁹⁴ ARISTOTELES: *Praedicamenta*, I, IaI-I2.

⁹⁵ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 3 a. 2 (*E-Scriptum*, 14, 720–733; X, 798a, B): „Sed manifestum est quod contradictio non sequitur in aequivoca similitudine, sed in univoca tantum. In univocis enim sequitur, si duo alba sunt similia tertio, quod sint similia inter se, pro eo quod similitudo fundatur super aliquo quod est eiusdem rationis in tribus. In aequivoca vero similitudine non fundatur assimilatio in aliquo quod sit eiusdem rationis. Nam species per suam realitatem assimilatur rosae et per eandem realitatem est in genere qualitatis, nec est formaliter rosa, immo illud quod est similitudo rosae est alterius rationis a rosa, et per consequens dissimile specificae. Et propter hoc non sequitur, si sit similitudo alterius, utpote lapidis, quod lapis et rosa sint similia, quia sic sunt similia in tertio, quod illa realitas in qua similes sunt, vel potius quae est similitudo amborum, est etiam quaedam dissimilitudo amborum, nec est eiusdem rationis aliquid reperibile propter hoc in ambobus. Et ideo non infertur quod ambo illa sint similia, participando in se aliquid unum et idem, quod sit eiusdem

ABSCHLIEßENDE BEMERKUNGEN

In der vorliegenden Arbeit habe ich gezeigt, wie in der neuen Theorie Aureolis die Gottheit das einzige Objekt des göttlichen Intellektsaktes und somit auch das einzige Urbild der Schöpfung ist. Aureolis Bestimmung der exemplarischen Kausalität läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Gott erkennt die Kreaturen ohne die Vermittlung der Ideen und zwar allein dadurch, dass Gott die Gottheit erkennt. Dementsprechend wird die Gottheit selbst zu einer unmittelbaren (äquivoken) Ähnlichkeit alles Seienden, *similitudo eminens et aequivoca omnium naturarum*.⁹⁶ Die im Schöpfungsprozess dazwischenliegenden Vermittlungsinstanzen der vorausgegangenen Traditionen, d.h. die Ideen, werden im System Aureolis durch die Gottheit selbst ersetzt, die ein direktes Verhältnis mit den Geschöpfen unterhält.⁹⁷

Aus dieser Analyse lassen sich abschließend einige Schlussfolgerungen ziehen. Ich werde mich auf drei beschränken: Die erste Schlußfolgerung betrifft die Veränderung der Ideenlehre über die Jahre hinweg von Thomas von Aquin bis Aureoli. Die zweite betrifft die Bedeutung dieser Veränderung. Die dritte ist eine kurze Bemerkung darüber, wie das Erklärungsmodell Aureolis auf die spätere Theorie Ockhams schon vorausweist.

1. Die Entwicklung der Ideenlehre von Thomas bis Aureoli führt von den Ideen als Nachahmbarkeitsrelationen über Ideen als Objekte der göttlichen Erkenntnis zu ausschließlich objektiv erkannten Kreaturen.

In Anlehnung an die augustinische Ideenlehre, fasste Thomas von Aquin die Ideen als verschiedene Nachahmbarkeitsrelationen auf, die dadurch entstehen, dass Gott in seiner Selbsterkenntnis sich selbst als von den Kreaturen imitierbar, wenn auch auf unvollkommene Weise, erkennt. Einen Schritt weiter als Thomas gehend, schrieb Heinrich von Gent den Ideen noch eine weitere Funktion zu: Sie sind nicht mehr nur Erkenntnisrelationen, sondern auch *Erkenntnisgegenstände*. Die göttlichen Ideen ent-

rationis. Ergo manifestum est quod similitudo aequivoca, dum tamen non sit arctata, potest esse per unum et idem simplex similitudo expressa dissimilium quidditatum.“

⁹⁶ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 35 q. 3 a. 2 (*E-Scriptum*, 13, 648–649; X, 797a, A): „Deus est similitudo rerum omnium absque omni habitudine media seu respectu“; d. 36 q. 2 a. 3 (*E-Scriptum*, 18, 985–989; X, 854b, F): „Est autem considerandum quod ponentes quidditates ut cognitas esse ideas in hoc decepti sunt: quod putaverunt quidditates, prout sunt in re extra, non exemplari immediate a divina essentia, sed quodammodo mediate, imaginantes quod quidditates in esse obiectivo imitantur deitatem a qua repraesentantur, in esse vero reali imitantur se ipsas positas in esse obiectivo. Hoc autem verum non est.“

⁹⁷ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 36 q. 2 a. 3 (*E-Scriptum*, 18, 972–981; X, 854b, D): „Est enim inconcusse tenendum quod tota ratio exemplaritatis et ideae residet in ratione deitatis [...] et per consequens deitas est omnium similitudo primaria et forma principalis, ut sic cadat omnis imaginatio et illorum qui opinantur quidditates ut cognitas habere rationem ideae et illorum qui dicunt hoc de respectibus imitabilitatum et eorum qui dicunt de rationibus absolutis circa divinam essentiam intellectis aut existentibus ex natura rei.“

stehen in Heinrichs Konzeption immer noch aus Nachahmbarkeitsrelationen. Danach werden sie aber zu Objekten der göttlichen Erkenntnis, von denen jeder einen bestimmten begrifflichen Inhalt besitzt. Einige Jahre später hatte Scotus die Auffassung der Ideen als Nachahmbarkeitsrelationen endgültig beseitigt und die These von Heinrich radikalisiert: Die Ideen werden in Scotus' Theorie zu *Objekten der göttlichen Erkenntnis* und gewinnen dadurch eine *objektive* Existenz im Geiste Gottes.

Gegen diese drei Theorien polemisierend, streitet Aureoli ab, dass sich aus der Selbsterkenntnis Gottes gesonderte Ideen ergeben können: Weder in Form von Nachahmbarkeitsrelationen, noch in Form von Objekten der Erkenntnis, die wiederum Urbilder für die Geschöpfe darstellen. Die Eigenschaft der Nachahmbarkeit steht allein Gottes Wesen zu. Diesem ist jedoch keines der Geschöpfe ähnlich, da es sonst nicht als einziges Urbild für alle Geschöpfe fungieren könnte. Das auf Augustinus zurückgehende Prinzip der direkten Entsprechung zwischen *Ideatum* und *Idee* wird somit von Aureoli abgesetzt. Anstatt dessen wird die Beziehung, die die Kreaturen an Gott bindet, als *similitudo aequivoca* definiert.

Der Gebrauch der Konnotation ermöglicht es Aureoli, die göttliche Erkenntnis der Kreaturen sicherzustellen. Gott erkennt jede einzelne Natur an sich und direkt, ohne die Vermittlung der Ideen. Aber die Beseitigung der Ideen als Medien im Erkenntnisprozess bedeutete zugleich die Beseitigung der Medien im Schöpfungsprozess: Die zahlreichen Konnotationen, die die göttliche Erkenntnis der Geschöpfe sicherstellen, spielen bei der Erschaffung letzten Endes keine Rolle. Sie dienen ausschließlich dazu, dass Gott die Kreaturen in *apparentia obiectiva* als Konnotat des göttlichen Wesens erscheinen. Die *apparentiae obiectivae* sind keine präexistenten Modelle, nach denen Gott die Welt erschaffen hat, keine spezifischen *rationes*, die *ante rem* der Grund jener Unterscheidungen sind, die in der dinglichen Realität vorhanden sind. Sie sind vielmehr eine besondere Seinsweise des Objektes, das erst zustande kommt, wenn es dem Erkennenden erscheint; es ist die Seinsweise des erkannten Objektes. Anders gesagt: Nicht insofern es erkannt wird, ist alles Seiende erschaffen worden; vielmehr, insofern die Dinge schon erkannt sind (und existieren), gleichen sie sich unmittelbar dem göttlichen Wesen an. Aureoli schreibt:

creaturae prout existunt in rerum natura, imitantur immediate deitatem et exemplantur ab ea; illud enim idem attingit deitas secundum rationem causae exemplaris quod attingit ut efficiens et ut finis, et aequae immediate. Est autem finis et efficiens creaturarum secundum esse extra, non quidem mediante esse cognito earumdem, immo immediate, quare et erit exemplar ipsarum immediate. Unde creaturae non solum ut intellectae, immo ut existentes, sunt quaedam similitudines diminutae ipsius. Et confirmatur quia creatus artifex per eandem similitudinem existentem in intellectu speculatur immediate formam arcae, et ipsam in materia immediate operatur. Unde forma domus existens in materia non solum similis est eidem formae relucenti obiective in mente artificis, immo

ambae similes sunt speciei existenti formaliter in eius intellectu; et per consequens illa species habet rationem primarii exemplaris; utraque vero forma rationem ideati et exemplati. Et eodem modo intelligendum est in divinis.⁹⁸

Das *esse obiectivum* des Hauses kommt erst dann zustande, wenn zu dem intentionalen Akt des Intellekts, in dem der Erbauer sich das Haus vorstellt, das erscheinende Sein des Objektes, d.h. des Hauses hinzukommt. Erst dann gleichen sich beide – der subjektive Akt des Intellekts und das Objekt – dem *esse apparens*, d.h. dem *esse obiectivum* des Objektes, an. Erst dann kommt die Erkenntnis zustande. Genauso bei Gott: Die *apparentiae obiectivae*, in denen Gott die Geschöpfe erscheinen, kommen zugleich mit deren „Existenz“ zustande. Sie sind keine vorgefertigten Modelle für eine darauffolgende Erschaffung. Der neue Begriff der exemplarischen Ursache von Aureoli sieht keine Präexistenz von Modellen vor.

2. Nun, was bedeutet das genau? Es bedeutet nicht, dass die Erschaffung im realen Sein für Aureoli den Vorrang gegenüber der Erkenntnis Gottes seiner eigenen Kreaturen haben soll, als wäre die Erkenntnis Gottes mit der des Menschen gleichzusetzen. Bei Menschen muss das Erkenntnisobjekt schon vorliegen, damit es von einem menschlichen Intellekt erkannt werden kann. Nicht so bei Gott: Gott ist zugleich effiziente, exemplarische und finale Ursache aller seiner Produkte und kennt sie aus der Ewigkeit perfekt, „in eminenter Weise“ – wie Aureoli selbst sagt. Dieses von allen Theologen anerkannte Prinzip stellt der Franziskaner gar nicht in Frage. Und doch denkt er die Erkenntnis Gottes der Kreaturen ganz anders als seine Vorgänger, indem er den Begriff einer ewigen Erkenntnis neu formuliert und dabei versucht, jede in den vorausgegangenen Theorien übrig gebliebene Spur von Zeitlichkeit aus dem Bereich der göttlichen Erkenntnis zu beseitigen.

Der Franziskaner schreibt Gott eine Art von Erkenntnis zu, die sich auf die realen Dinge als nicht in einer zeitlichen Abfolge eingeordnet richtet, d.h. auf Dinge weder als zukünftig noch als vergangen und paradoxerweise auch nicht als gegenwärtig betrachtet.⁹⁹ Denn, selbst wenn man annehmen

⁹⁸ PETRUS AUREOLI: *Scriptum* d. 36 q. 2 a. 3 (*E-Scriptum*, 19, 989–920, 1000; X, 855a, A–B).

⁹⁹ Siehe zu dem Thema der göttlichen Vorerkenntnis und den damit verbundenen Problemen in Aureoli: NORMORE, Calvin: *Future Contingents*, in: KRETZMANN, Norman/KENNY, Anthony/PINBORG, Jan (Hgg.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 1982, 358–381, insb. 369–370; ID.: *Petrus Aureoli and his Contemporaries on Future Contingents and Excluded Middle*, in: *Synthese* 96 (1993), 83–92; SCHABEL, Christopher: *The Quarrel with Aureol: Peter Aureol's Role in the Late-Medieval Debate over Divine Foreknowledge and Future Contingents, 1315–1475*, Ph.D. Dissertation, University of Iowa (1994); ID.: *Peter Aureol on Divine Foreknowledge and Future Contingents: Scriptum in Primum Sententiarum, distinctions 38–39*, in: *Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin* 65 (1995), 63–212; ID.: *Peter de Rivo and the Quarrel over Future Contingents: New Evidence and New Perspectives*, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 6 (1995), 363–473; 7 (1996), 369–475; ID.: *Theology at Paris 1316–1345. Peter Auriol and the*

würde, dass Gott die Kreaturen als zu ihm präsent kennt, würde man für Aureoli wieder eine zeitliche Instanz in die göttliche Sphäre einführen. Der Begriff von Präsenz ist mit dem Begriff von Zeit noch zu eng verknüpft: Etwas, das mit etwas anderem koexistiert, ist diesem immer zu einem bestimmten (wenngleich dauernden) Zeitpunkt präsent. Die Allwissenheit Gottes muss sich aber auf die ganze Erschaffung ausdehnen und von jeder zeitlichen Einordnung abstrahieren.

Der Rekurs auf die besondere Art des sog. denominativen Erkennens, in dem das Erkannte dem Erkennenden „erscheint“, ohne das direkte Objekt seiner Erkenntnis zu sein, dient Aureoli genau dazu, diesen *impasse* zu überwinden. Das Erscheinen der Kreaturen im göttlichen Wesen zeichnet sich nämlich dadurch aus, dass es die ganze kreatürliche Sphäre mit einschließt, allerdings nicht so wie sie sich sozusagen „außerhalb vom göttlichen Wesen“, d.h. im engeren Sinne in ihrem sachlichen Sein, ist, sondern in der Seinsweise, die ihr insofern zusteht, als sie von Gott erkannt ist, d.h. in einer objektiven Weise. Und diese ist für Aureoli eine „eminenterer Weise“. Man könnte es auch so sagen: Indem die Kreaturen „erscheinen“, erkennt Gott die Kreaturen nicht so wie sie „subjektiv“, also so wie sie in der realen Wirklichkeit existieren, existiert haben oder existieren werden, sondern so wie sie „objektiv“, also als reine Gedachte im göttlichen Intellekt aktual existieren. Insofern sie reine Gedachte sind, sind sie nicht der Zeit ausgesetzt, und Gott kann sie somit aus der Ewigkeit in seinem Geist aktual kennen. Darüber hinaus, besitzen sie, insofern sie reine Gedachte und im engeren Sinn keine Erkenntnisobjekte sind, keine eigenständige Seinsform im Gott.

Mit dieser Theorie kann Aureoli somit das Problem lösen, wie die göttliche Erkenntnis mehrerer Kreaturen mit dem einen und einfachen Wesen Gottes vereinbar sein soll. Dies zu erklären ist für ihn nicht weiter schwierig, denn die Kreaturen befinden sich objektiv, nicht subjektiv im Geist Gottes. Ebenso erklärt Aureoli mit der objektiven Seinsweise der Kreaturen, wie deren Erkenntnis seitens Gottes ewig und zugleich aktual sein kann. Allerdings bringt Aureolis Konzeption auch neue Probleme mit sich. Die *apparentiae obiectivae*, in denen Gott die von Zeit abstrahierenden Geschöpfe aktual erscheinen, sind nichts weiteres als die andere Seite der Medaille von dem realen Sein, das jedes dieser Geschöpfe zu einem bestimmten Zeitpunkt in der realen Wirklichkeit (d.h. „prout existunt in reum natura“, wie Aureoli selbst sagt¹⁰⁰) hat, hatte oder haben wird. Mit anderen Worten: Da jedem objektiven Sein ein reales Sein entsprechen muss,

Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents (= Ashgate Studies in Medieval Philosophy). Aldershot: Ashgate 2000; FRIEDMAN, Russell L./BALCOYIANNPOULOU, Irene: *Peter of Palude and the Parisian Reaction to Durand of St. Pourcain on Future Contingents*, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 71 (2001), 183–300; THAKKAR, Mark: *Peter Auriol and the Logic of the Future*, Ph.D. dissertation, University of Oxford 2010.

¹⁰⁰ Siehe oben Text auf Seite 33, Anm. 98.

erscheint Gott in seinem Wesen ausschließlich das, was tatsächlich geschaffen ist, geschaffen wurde oder geschaffen werden wird, und nicht das, was geschaffen werden kann bzw. das reine Mögliche – was damit zusammenhängt, dass Gott von der Ewigkeit her schon alles geschaffen hat, was in seiner Allmacht war, und das unveränderlich bleibt. Damit öffnet Aureolis Darstellung der exemplarischen Ursachlichkeit die Tür für eine Form von kosmologischem Nezezzitarismus.

3. Ockhams Auffassung der exemplarischen Ursachlichkeit¹⁰¹ versucht dieses Problem zu umgehen, indem sie unterscheidet zwischen dem, was sich im Geist Gottes objektiv befindet und dem, was wirklich existiert und von Gott als tatsächlich existierend erkannt ist.

Die Ideenlehre Ockhams ist eng mit der auf Aureoli zurückzuführenden Annahme einer objektiven Seinsweise verknüpft, die sich auch in der ersten Theorie Ockhams der Universalien widerspiegelt. Allerdings erhält Ockhams in seiner Auffassung der exemplarischen Kausalität im Gegensatz zu Aureoli die Annahme göttlicher Ideen immer noch aufrecht. Dabei behauptet er, dass „Idee“ an erster Stelle das Geschöpf im objektiven Sein bezeichnet und das Geschöpf im realen Sein konnotiert.¹⁰² Für das göttli-

¹⁰¹ Siehe zu Ockhams Ideenlehre: BANNACH, Klaus: *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham. Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung* (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 75). Wiesbaden: Steiner 1975; MCCORD ADAMS, Marilyn: *Ockham's Nominalism and Unreal Entities*, in: *Philosophical Review* 86 (1977) 2, 144–176; KLOCKER, Harry R.: *Ockham and the Divine Ideas*, in: *Modern Schoolman* 57 (1979/80) 4, 348–360; ID.: *Ockham and the Divine Freedom*, in: *Franciscan Studies* 45 (1985) 1, 245–261; MAURER, Armand Augustine: *The Role of Divine Ideas in the Theology of William of Ockham*, in: MAURER, Armand Augustine (Hgg.): *Being and Knowing. Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers* (= Papers in Medieval Studies 10). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1990, 363–381; SCHULTHESS, Peter: *Sein, Signifikation und Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham*. Berlin: Akademie Verlag 1992, 30; DE MURALT, André: *La métaphysique occamiennne de l'idée*, in: MURALT, André DE (Hgg.): *L'enjeu de la Philosophie Médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes* (= Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 24). Leiden: Brill 1993, 168–255; GODDU, André: *William of Ockham*, in: OSBORNE, Kenan B. (Hgg.): *The History of Franciscan Theology*. St. Bonaventure, New York: The Franciscan Institute 1994, 231–310; MICHON, Cyrille: *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam* (= Sic et Non). Paris: Vrin 1994; LEPPIN, Volker: *Does Ockham's Concept of Divine Power Threaten Man's Certainty in His Knowledge of the World?*, in: *Franciscan Studies* 55 (1998), 169–180; BIARD, Joël: *Guillaume et la théologie* (= Initiations au Moyen Âge). Paris: Éditions du Cerf 1999; SCHRÖCKER, Hubert: *Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 49). Berlin: Akademie Verlag 2003, 417–439.

¹⁰² GUILLELMI DE OCKHAM: *Ordinatio* d. 35, q. 5 a. 3, in: GUILLELMI DE OCKHAM: *Opera Philosophica et theologica, Opera theologica IV*, St. Bonaventure (N.Y.): Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae 1979, 485,20–486,18: „Nam omnis idea necessario est alicuius idealis vel ideati idea. Et ideo non praecise significat aliquid unum, sed significat unum et connotat aliquid aliud vel illud idem quod significat. Et propter hoc habet tantum quid nominis et potest sic describi: idea est aliquid cognitum a principio effectivo intellectuali ad quod ipsum activum aspiciens potest aliquid in esse reali producere. Ista descriptio

che Erkennen bedeutet der Unterschied zwischen den beiden Weisen, in denen das Geschöpf durch den Begriff „Idee“ genannt wird, dass Gott objektiv alle möglichen (d.h. im Prinzip hervorbringbaren, widerspruchsfreien) Geschöpfe erkennt, unabhängig davon, ob sie tatsächlich in der realen Wirklichkeit existieren oder nicht.¹⁰³ Während die Kreaturen, die nicht existieren und niemals existieren werden, auf der Ebene des reinen Denkbaren bleiben, werden diejenigen, die zu einer bestimmten Zeit auch verwirklicht werden, von Gott auch als real existierend bzw. so wie sie in ihrem realen Sein sind oder sein werden.

Allerdings bedeutet die Annahme einer Kombination zwischen den beiden Weisen, in denen ein Geschöpf von Gott betrachtet werden kann, nicht, dass sich im Geiste Gottes Ideen in Form von positiven Entitäten befinden, die dann von Gott geschaffen werden können. Sie bedeutet letzten Endes nichts weiteres als dass Gott von den existierenden Kreaturen erkennt, dass sie tatsächlich existieren, und von den nicht existierenden Kreaturen, dass sie nicht existieren¹⁰⁴. Denn die objektiv erkannten Kreaturen werden von Ockham wiederkehrend als keine positiven Entitäten beschrieben¹⁰⁵. Sie sind – mit den eigenen Worten Ockhams – „nichts“¹⁰⁶, da

patet quantum ad primam particulam per beatum Augustinum, 83 Quaestionum, q. 46, ubi dicit sic: „Has autem rationes ubi esse arbitrandum est nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constitueret“. Ex ista auctoritate patet quod ideae sunt cognitae a mente divina. Secunda particula patet, scilicet quod idea sit aliquid cognitum ab activo intellectuali per eandem auctoritatem, per hoc quod dicit: „Ubi esse arbitrandum est nisi in mente Creatoris?“ Tertia particula, quod sit illud ad quod aspiciens potest aliquid producere in esse reali, patet per finem auctoritatis, quia dicit: „non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constitueret“, manifeste ex hoc insinuans quod Deus ideas intuetur ut secundum illas constituat – hoc est efficiat – illa quae constituit – hoc est efficit.“ Siehe dann auch: *Ibd.*, 497, 15.

¹⁰³ Darüber, dass es für Ockham von allem Machbaren Ideen gibt, vgl. GUILLELMI DE OCKHAM: *Ordinatio* d. 35, q. 5 a. 3, in: GUILLELMI DE OCKHAM: *Opera Philosophica et theologica, Opera theologica* IV, St. Bonaventure (N.Y.): Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae 1979, 500,18–501,2: „Verumramen hic posset esse una difficultas vocalis utrum scilicet idea dicatur respectu ideati vel respectu idealis, hoc est, utrum praecise debeat vocari idea quando Deus secundum eam aliquid producit actualiter, an etiam sive producat sive non producat secundum eam, dum tamen possit secundum eam producere. Et quantum ad hoc potest dici quod magis est de usu Sanctorum vocare ideam, etiam quamvis Deus non producat secundum eam actualiter. Et ideo ab aeterno res fuerunt ideae, sed non ab aeterno fuerunt actualiter existentes.“ Sie auch: *Ibd.* 500, 14–17: „Et necessario sunt ideae, non tamen necessario sunt existentes actualiter, sed contingenter. Unde necessario sunt intellectae a Deo et ita necessario sunt ideae; non tamen necessario sunt existentes in rerum natura.“ Ferner: *Ibid.* 488,18–20; 493,7–9; 505,9–10.

¹⁰⁴ GUILLELMI DE OCKHAM: *Prol.* q. 1, in: GUILLELMI DE OCKHAM: *Opera Philosophica et theologica, Opera theologica* I, St. Bonaventure (N.Y.): Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae 1967, 39,7–10: „Patet etiam ex praedictis quomodo Deus habet notitiam intuitivam omnium, sive sint sive non sint, quia ita evidenter cognoscit creaturas non esse quando non sunt, sicut cognoscit eas esse quando sunt.“

¹⁰⁵ GUILLELMI DE OCKHAM: *Ordinatio* d. 35, q. 5, in: GUILLELMI DE OCKHAM: *Opera Philosophica et theologica (= Opera theologica* IV). St. Bonaventure (N.Y.): Editiones Instituti

sie, wenn sie dann nicht auch verwirklicht werden, kein eigenständiges Sein besitzen. Sie sind letztendlich nur *entia rationis* und dienen ausschließlich dazu, dass Gott von jedem in seinem Verstand enthaltenen Begriff erkennt, was er ist. Ockham betont, dass die These, wonach ein Begriff eine Art von Sein hat, auf die falsche Vorstellung zurückzuführen ist, dass etwas, dadurch, dass es erkannt ist, ein zusätzliches Sein gewinnt und als positive Entität „konstituiert“ wird.¹⁰⁷

Die starke Verminderung der ontologischen Konsistenz der Ideen geht mit der starken Identifizierung zwischen Ideen von Kreaturen und wirklichen Kreaturen einher. Ockham fasst seine Position in dieser Formel zusammen: „*ipsa creatura est idea*“.¹⁰⁸ In welchem Sinn von Identität die Rede ist, kann man nur verstehen, wenn man vor Augen behält, was soeben gesagt wurde, und zwar, dass das objektive Enthaltensein von etwas in Gott Ockham zufolge nichts weiteres besagt, als dass dies von Gott erkannt wird. Demnach ist die im Geist Gottes objektiv enthaltene Idee jeder

Francescani Universitatis S. Bonaventurae 1979, 497,15–21: „*ideae non sunt in Deo realiter et subiective sed tantum obiective, sicut omnes creaturae ab aeterno fuerunt in Deo quia ab aeterno fuerunt cognitae a Deo. Et ideo nusquam invenitur quod Augustinus alibi ponat ideas nisi in divina intelligentia – non in essentia –, per hoc innuens quod non sunt in Deo nisi sicut cognita, et non sicut ibidem realiter existentia.*“

¹⁰⁶ GUILLELMI DE OCKHAM: *Ordinatio*, d. 36 qu. un., in: GUILLELMI DE OCKHAM: *Opera Philosophica et theologica* (= *Opera theologica* IV). St. Bonaventure (N.Y.): Editiones Instituti Francescani Universitatis S. Bonaventurae 1979, 546,17–19: „*dico quod esse repraesentatum creaturae non est entitas positiva, sicut nec ipsa creatura est ab aeterno entitas positiva*“; *Ibid.*, 547,21–22: „*Dico ergo quod esse repraesentatum vel esse cognitum creaturae ab eterno fuit nihil*“; ID. *Quodl.* VI q. 6, in: GUILLELMI DE OCKHAM: *Quodlibeta septem, Opera theologica* IX, St. Bonaventure (N.Y.): Editiones Instituti Francescani Universitatis S. Bonaventurae 1980, 607,67–68: „*Unde Deus ab aeterno vidit omnes res factibiles, et tamen tunc nihil fuerunt*“.

¹⁰⁷ GUILLELMI DE OCKHAM: *Ordinatio*, d. 36 qu. un., in: GUILLELMI DE OCKHAM: *Opera Philosophica et theologica* (= *Opera theologica* IV). St. Bonaventure (N.Y.): Editiones Instituti Francescani Universitatis S. Bonaventurae 1979, 550,80–551,3: „*Dico igitur quod omnia talia argumenta procedunt ex falsa imaginatione. Imaginantur enim quod per hoc quod lapis intelligitur, aliquod esse – quasi quoddam esse diminutum – sibi acquiritur, quod est manifeste falsum. Nam per hoc quod ego video colorem in pariete nihil acquiritur, nec diminutum nec perfectum, ipsi colori. Eodem modo per hoc quod Deus intelligit creaturam vel lapidem, nullum esse, nec diminutum nec perfectum, acquiritur ipsi lapidi. Similiter per hoc quod appeto aliquid futurum, illi nihil acquiritur, ita nec per hoc quod Deus intelligit lapidem. Quia praeter Deum et ipsum lapidem intellectum nihil est imaginabile, sicut praeter colorem in pariete et visionem ipsam nihil est nisi quod prius fuit, et de illis nihil est ad propositum. Similiter desideratum, ex hoc quod desideratur a me, nihil habet quod prius non habuit. Et tamen sicut posita visione vere potest denominari per intellectum componentem ipsa albedo quod est visa, et illud futurum vere dicitur desideratum, ita existente cognitione divina vere lapis intelligitur, et tamen nihil reale acquiritur lapidi, nec esse diminutum nec perfectum. Sicut per hoc quod creatura habet esse, nihil Deo acquiritur, nec habet aliquod esse de novo, nec diminutum nec perfectum, et tamen vere dicitur et est Deus modo creans et prius non erat creans.*“

¹⁰⁸ GUILLELMI DE OCKHAM: *Ordinatio* d. 35, q. 5 a. 3, in: GUILLELMI DE OCKHAM: *Opera Philosophica et theologica* (= *Opera theologica* IV). St. Bonaventure (N.Y.): Editiones Instituti Francescani Universitatis S. Bonaventurae 1979, 502,4.

Kreatur nichts weiteres, als die nach dieser Idee geschaffene Kreatur selbst, insofern sie von Gott als existierende erkannt ist.

Ockhams Ideenlehre würde eine breitere Abhandlung als diesen kurzen Abschnitt verdienen, aber das ist nicht der dafür geeignete Ort. Es genügt hier nur kurz angedeutet zu haben, wie Aureolis Theorie des objektiven Erkennens, die in mehreren Hinsichten als herausfordernd für (nicht nur) seine Zeitgenossen galt, auf die Theorie von Ockham schon vorausweist. Der *Venerabilis Inceptor* hat sie in seinem System übernommen und dabei versucht, die damit verbundenen Probleme zu lösen. In seinen späteren Werken hatte Ockham die These einer objektiven Existenzweise abgelehnt, aber dies nur innerhalb des Universalienstreites. Eine Überarbeitung oder Neuformulierung seiner Ideenlehre hat er nicht vorgenommen. Inwiefern dies zu einem radikaleren Resultat in Richtung einer Identifikation zwischen den Ideen und den Kreaturen geführt hätte, ist schwierig zu bestimmen. Nichtsdestoweniger zeigt sich die Ideenlehre Ockhams, in der Form, in der wir sie erhalten haben, als ein weiterer Schritt in der Entwicklung des philosophischen Denkens, das von der Annahme von spekulativen Ideen schließlich zu deren Abschaffung gekommen ist.

Zusammenfassung

Der Aufsatz untersucht die Theorie der exemplarischen Kausalität von Petrus Aureoli (1280–1322). Mindestens bis zur zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts behaupteten mittelalterliche Autoren, dass die Welt geordnet und intelligibel war, weil Gott sie nach aus der Ewigkeit in seinem Intellekt existierenden Modellen (d.h. göttlichen Ideen) geschaffen hatte. Aureoli focht diese traditionelle Ansicht an. In Aureolis Theorie ist die göttliche Essenz das einzige Urbild für die Erschaffung. Um zu erklären, wie ein einziges Objekt allein als Urbilder für die Erschaffung mehrerer verschiedener Kreaturen fungieren kann, muss er den Begriff der Nachahmbarkeit neu überdenken und ein neues Modell der exemplarischen Kausalität entwickeln. Das traditionelle Modell war das der Analogie: Eine Ursache erzeugt einen Effekt, der zum Teil ähnlich wie sie und zum Teil anders als sie ist. Aureoli greift auf den Begriff von Äquivokation zurück. Er argumentiert, dass keine direkte Ähnlichkeit zwischen Ursache und Effekt notwendig ist. Im Gegenteil: Damit ein Objekt das Urbild für mehrere verschiedene Dinge sein kann, ist es notwendig, dass es für keinen von ihnen repräsentativ ist. Der Begriff der Äquivokation erlaubt es Aureoli, das traditionelle Modell der Erschaffung abzulehnen. Aequivocatio sieht keine Ähnlichkeit zwischen Idee und Ideatum vor. Es besteht also kein Widerspruch darin, wenn man sagt, dass ein einziges Objekt (göttliche Essenz) aequivoce die exemplarische Ursache für mehrere verschiedene Objekte ist.

Abstract

The aim of this paper is to discuss the theory of exemplary causality of Peter Auriol (1280–1322). Until at least the late 13th century, medieval authors claimed that the world is orderly and intelligible because God created it according to the models existing eternally in his mind (i.e. divine ideas). Auriol challenges this view. In Auriol's theory, divine essence is the only exemplar for creation. To explain how an object can be the only exemplar for the creation of many different creatures, he has to rethink the concept of imitability and develop a new model of exemplary causality. The traditional model was that of analogy: a cause produces an effect, which is partly similar and partly different from it. Auriol relies on the concept of equivocity. He argues that it is unnecessary to assume a particular similarity between a cause and its effect. Quite the contrary: for an object to be the exemplar of multiple different things, it is necessary that it should not be similar to any of them. The concept of aequivocatio allows Auriol to reject the traditional model of creation. Aequivocatio does not entail a resemblance between idea and ideatum. There is no contradiction, then, in claiming that a single object (divine essence) is in an equivocal way (aequivoce) the exemplary cause of multiple different objects.