

PROPTER DICTA AUGUSTINI.
DIE METAPHYSISCHE BEDEUTUNG DER
MITTELALTERLICHEN IDEENLEHRE*

Einleitung

Die metaphysische Spekulation über die Natur der Ideen gilt als eines der wichtigsten philosophischen Themen bis weit ins 20. Jahrhundert hinein. Im Nachdenken über die Ideen hat die Metaphysik versucht, die unveränderlichen Prinzipien zu entdecken, die die Wirklichkeit ordnen und ihren intelligiblen Charakter erklären und begründen. Die Frage nach den Ideen liegt somit an der Basis des metaphysischen Denkens überhaupt, das nach der klassischen Bestimmung des Aristoteles als Wissenschaft von den Prinzipien und Ursachen des Seienden als solchen verstanden werden kann¹.

In der Anerkennung, daß die Wirklichkeit in intelligiblen und unveränderlichen Prinzipien gründet, kommt die Metaphysik zum Bewußtsein ihrer selbst. Ihr Versuch, die Wirklichkeit zu ordnen und im Medium des Begriffs zu erfassen, findet seine höchste Gestalt und Vollendung in den Ideen. Sie sind nicht nur die Prinzipien der Wirklichkeit selbst, sondern auch und insbesondere Anfang und Ende der metaphysischen Reflektion über die Wirklichkeit. Hieraus ergibt sich die Wichtigkeit einer Betrachtung der Ideenlehre für den Begriff und den Selbstbegriff der Metaphysik².

* Dieser Beitrag geht auf einen öffentlichen Vortrag zurück, den ich im Mai 1993 an der Theologischen Fakultät, Trier gehalten habe. Die Nachforschungen zu dieser Studie wurden ermöglicht durch Unterstützung von seiten der *Königlichen Niederländischen Akademie der Wissenschaften* (KNAW). Freundliche Ratschläge gaben Albert Jan Becking und Cora Dietl.

1. ARISTOTELES, *Metaphysik*, VI, c. 1. Über den Aristotelischen Begriff der Metaphysik, siehe etwa K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Die Metaphysik des Aristoteles*, Frankfurt am Main 1979, und K. BRINKMANN, *Aristoteles' allgemeine und spezielle Metaphysik* (Peripatoi XII), Berlin 1979.

2. Über die Geschichte der Ideenlehre informiert ausführlich und mit vielen Literaturhinweisen der Artikel «Idee», in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 4, Basel 1976, col. 55-134. Auch wichtig ist der Band: M. FATTORI et L. BIANCHI (edd.), *Idea. VI*

Die Ideen haben jedoch nicht nur metaphysische, sondern auch theologische Relevanz. Sie wurden von Platon und den vielen, die seine Gedanken aufgegriffen haben, als göttlich betrachtet oder zumindest mit göttlichen Prädikaten wie «wunderbar schön», «unvergänglich» und «immer seiend» geschmückt. Auch wurden sie in der Tradition göttlich genannt, da sie die Vielheit der sinnfälligen Welt ordnen und die Welt als Kosmos und Ganzes vor dem Chaos, dem Nichts, erhalten. Es ist daher kein Wunder, daß die Ideen als göttliche, konstituierende Prinzipien der Wirklichkeit auch das Interesse christlicher Theologen hatten. Denn nach der Schöpfungsgeschichte der Genesis hat Gottes Wort die trennende und ordnende Kraft, die auch die Ideen haben. Es kann in diesem Zusammenhang auf Augustin verwiesen werden, der, wenn auch mit Einschränkungen, in einer kurzen aber bedeutenden Abhandlung die Platonische Ideenlehre übernommen und damit ihre Aufnahme in die nachzeitliche Theologie entscheidend vorbereitet hat³.

Das Nebeneinander von philosophischem und theologischem Interesse an der Ideenlehre ist in einer einzigartigen Konstellation gegenwärtig im Hochmittelalter. Es sind zu der Zeit vor allem die Theologen, die mit philosophischen Fragen an die Ideen herangehen. Die Philosophie selbst bleibt im Hintergrund, was wohl mit dem Hauptbestandteil des philosophischen Curriculums seit der Mitte des 13. Jahrhunderts zusammenhängt, nämlich den Schriften des Aristoteles. Dort werden die Ideen nur negativ, in der Kritik an Platon, erörtert. Es lassen sich daher wohl Diskussionen über die Ideen in den Kommentaren zur *Metaphysik* und *Ethik* aufweisen, wobei auch zur Verteidigung Platons die Schriften des Calcidius und Eustratius herangezogen wurden⁴. Jedoch liegt der Schwerpunkt der Auseinan-

Colloquio Internazionale, Roma, 5-7 gennaio 1989, Atti (Lessico Intellettuale Europeo LI), Rom 1990. Im Rahmen unserer Untersuchung hervorzuheben sind besonders die Beiträge von R. Busa, L.M. de Rijk und J. Hamesse.

3. AUGUSTIN, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, quaest. 46, Opera XII/2 (ed. A. MUTZENBECHER, CCSL 44A), Turnhout 1975, pp. 70-73. Auf die Bedeutung der Augustinischen Ideenlehre für das Mittelalter hingewiesen hat M. GRABMANN, «Des heiligen Augustinus Quaestio De ideis (De diversis quaestionibus LXXXIII qu. 46) in ihrer inhaltlichen Bedeutung und mittelalterlichen Weiterwirkung», in: ID., *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. 2, München 1936, pp. 25-34.

4. Die betreffenden Diskussionen lassen sich in der Regel in den Kommentaren zu Buch VII der *Metaphysik* und zu Buch I der *Ethik* finden. Über die Aristotelische Kritik an Platon handeln H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, New York

dersetzung mit der Ideenlehre deutlich in den theologischen Werken, vor allem in den Abhandlungen über Trinität und Schöpfung⁵. Die Theologen konnten auf eine Tradition zurückgreifen, die Platon gegenüber grundsätzlich positiv eingestellt war und gründete in den Werken des Augustin, der die Ideen als Urbilder der Schöpfung im Geist Gottes (*mens divina*) ansiedelte, und des Anselm, der sie als Ausdruck (*locutio*) der zu schaffenden Dingen in der göttlichen Vernunft betrachtete, um nur zwei wichtige Quellen zu erwähnen⁶.

Die mittelalterliche Debatte wurde hauptsächlich in den theologischen Werken geführt. Ihre Argumente waren aber philosophischer Natur, wie noch gezeigt werden soll. Die mittelalterliche Ideenlehre bezeugt somit das Nebeneinander und Ineinander von Philosophie und Theologie, wie es für diese Epoche charakteristisch war.

Auf die mittelalterliche Diskussion möchten wir in unserem Beitrag näher eingehen. Die Zeit von 1250 bis 1330 werden wir dabei ins Zentrum stellen. In dieser Zeitspanne läßt sich nämlich eine bis jetzt noch nicht aufgearbeitete Entwicklung feststellen, die für die Geschichte der Ideenlehre von großer Bedeutung ist. Sie kann an zwei Punkten festgemacht werden:

Erstens wechselt der systematische Ort der Diskussion. Seit etwa der Mitte des 13. Jahrhunderts werden die Ideen nicht mehr wie vorher hauptsächlich bei der Behandlung der Schöpfung und der

1962, bes. pp. 174-478, und W. K. C. GUTHRIE, *Aristotle. An Encounter* (A History of Greek Philosophy VI), Cambridge 1981, pp. 243-246. Zur Ideenlehre des Calcidius, siehe S. GERSH, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, vol. 2 (Publications in Medieval Studies. The Medieval Institute, University of Notre Dame XXIII/2), Notre Dame, Indiana, 1986, pp. 460-467. Eustratius geht auf die Platonischen Ideen in seinem Kommentar zur *Ethik* ein, siehe *The Greek Commentators on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln († 1253)*, vol. 1: *Eustratius on Book I and the Anonymous Scholia on Books II, III, and IV*, Lib. 1, cap. 7 (ed. H. P. F. MERCKEN, *Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum VI/1*), Leiden 1973, bes. pp. 69-71. Über die Ideenlehre des Eustratius, siehe K. GIOCARINIS, «Eustratius of Nicaea's Defense of the Doctrine of Ideas», in: *Franciscan Studies XII* (1964), pp. 159-204, und A.C. LLOYD, «The Aristotelianism of Eustratius of Nicaea», in: J. WIESNER (ed.), *Aristoteles. Werk und Wirkung, vol. 2, Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, Berlin-New York 1987, pp. 341-351.

5. In den wichtigsten theologischen Werken des Mittelalters, den Kommentaren zu den *Sentenzen* des Petrus Lombardus, wurde die Trinität im ersten Buch und die Schöpfungslehre im zweiten Buch behandelt.

6. AUGUSTIN, *De diversis quaestionibus* (wie Anm. 3), pp. 71-73; ANSELM, *Monologion*, c. 10, *Opera omnia I* (ed. F. S. SCHMITT), Seckau 1938, Nachdruck Stuttgart-Bad Cannstatt 1968, pp. 24sq.

Trinität erörtert, sondern auch und vor allem bei der Diskussion des göttlichen Wissens.

Zweitens wird das Verständnis der Ideen erweitert. Neben der praktischen Bedeutung der Ideen als Urbilder der Schöpfung tritt mehr und mehr der spekulative Begriff in den Mittelpunkt des Interesses. Die klassische Frage, ob Gott die Dinge nach den Ideen geschaffen hat, wird durch eine zweite Frage ergänzt und zeitweilig abgelöst, nämlich, ob Gott die Ideen braucht, um die Dinge erkennen zu können.

Diese neue Entwicklung spiegelt sich auch quantitativ in den Texten wieder. Es wird in den Kommentaren zu den *Sentenzen* des Lombarden mehr und mehr Platz eingeräumt für die begriffliche Bestimmung der Ideen und auch gibt es eine zunehmende Zahl von *quaestiones disputatae*, die dem inneren Bezug zwischen Ideen und göttlicher Erkenntnis gewidmet sind⁷.

Dieser Prozeß dauert bis etwa 1330 an. Dann bricht er ab, zuerst in England, später auch auf dem Festland. Eine Gegenbewegung setzt ein. Verschiedene Theologen verneinen explizit die Existenz der göttlichen Ideen, der praktischen sowie der spekulativen, und wollen sie nur noch wegen der Autorität des Augustin in ihren Erörterungen beibehalten. Es stellt sich hier die Frage, welcher Dynamik dieser Prozeß unterliegt und was sich hieraus über die Bedeutung der mittelalterlichen Ideenlehre ableiten läßt.

Diese Fragestellung zielt auf die Auseinandersetzung um die ontologische Natur der göttlichen Ideen in ihrer Beziehung zum göttlichen Erkennen, d. h. auf Probleme der Erkenntnislehre, Metaphysik und Gotteslehre, deren Beziehungszusammenhang im historischen Kontext des Hochmittelalters wir hier in folgender Weise erörtern wollen. Zuerst möchten wir den Umschlag, wie er sich um 1250 ergibt, an den Texten dokumentieren, um zweitens nach dem historischen und systematischen Grund dieser Umorientierung zu suchen. Anschließend werden wir dann die Diskussion bis 1330 in ihren Höhepunkten darlegen, um schließlich bestimmen zu können, weshalb die Debatte endet und zu einer Lösung kommt, oder anders gesagt, warum mehrere Theologen und Philosophen, in einem durch die Diskussion erneuerten Gottesverständnis, die göttlichen Ideen

7. Siehe weiter unten.

zurückweisen und aus dem Gottesbegriff ausklammern wollen. Wir wollen im jetzigen beschränkten Rahmen nicht auf alle bedeutende Theologen und Philosophen und die von ihnen vertretenen Standpunkten eingehen, sondern uns auf die wichtigsten Stufen der von uns beschriebenen Entwicklung konzentrieren und dabei die Autoren und Texte hervorheben, an denen sich diese Entwicklung am besten dokumentieren läßt.

1. Umorientierung

Wenn es um die geschichtliche Bestimmung vom Verständnis der Ideen geht, sind die *Sentenzen* des Petrus Lombardus eine sehr bedeutende Quelle. Sie entstanden kurz nach der Mitte des 12. Jahrhunderts, lange bevor der oben skizzierte Umschlag stattfand, und wurden zu einem sehr erfolgreichen Werk⁸. Ab der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts bis weit ins 15. Jahrhundert hinein galten sie als Pflichtlektüre an den theologischen Fakultäten und wurden dort eingehend kommentiert. Die *Sentenzen* stellen also eine deutliche Konstante im theologischen Unterrichtsbetrieb dar. Vor dem Hintergrund dieser Konstante lassen sich mittels den vielen Kommentare die Wandlungen im damaligen theologischen Interesse präzise feststellen, indem man untersucht, welche Stellen aus den *Sentenzen* zu welchen Zeiten am ausführlichsten kommentiert wurden und wo neue Diskussionen in die Kommentare hineingetragen wurden, die bei Lombardus fehlen. Aus diesem Grund haben die Kommentare zu den *Sentenzen* als wichtigstes Dokument der mittelalterlichen Ideengeschichte zu gelten⁹.

Betrachten wir den Text des Lombarden. Gemäß der zu seiner Zeit üblichen Darstellung verweist er auf die Ideen bei der Schöpfungslehre am Anfang des zweiten Buches, wo es in Anlehnung an Platons *Timaios* und an den Kommentar des Calcidius heißt, es gebe nach Platon drei Prinzipien: *Deus, et exemplar, et materia*¹⁰. Im ersten

8. Zur Datierung der *Sentenzen* des Lombarden, siehe die Ausführungen im Einleitungsband zu PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, vol. 1/1 (Spicilegium Bonaventurianum IV), Rom 1971, pp. 122*-129*.

9. Die erhaltenen Kommentare sind (leider unvollständig!) verzeichnet in F. STEGMÜLLER, *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, 2 Bände, Würzburg 1947. Ein neues Repertorium ist in Vorbereitung.

10. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* (wie Anm. 8), vol. 1/2, Lib. 2, dist. 1, cap. 1, n. 2, p. 330.

Buch dagegen, wo das göttliche Wissen in aller Ausführlichkeit behandelt wird, fehlt jede Erörterung der Ideen¹¹.

Vergleichen wir diesen Befund mit den Kommentaren zu den *Sententzen*, die kurz nach der Mitte des 13. Jahrhunderts entstanden sind, so ist die Situation genau umgekehrt. Im Kommentar des Bonaventura liegt der Akzent ganz und allein auf die Behandlung der Ideen im Rahmen des göttlichen Wissens, wie es im ersten Buch dargetan wird. Dort wird die Notwendigkeit der Ideen für das göttliche Erkennen der Dinge dargelegt und auch ausführlich über das Verhältnis der Vielheit der Ideen zur Einheit Gottes gesprochen¹². In der Schöpfungslehre im zweiten Buch seines Kommentars dagegen werden die Ideen nicht behandelt¹³. Ähnliches gilt für den etwa zur gleichen Zeit entstandenen Kommentar des Thomas von Aquin. Auch bei ihm werden die Ideen bei der Diskussion des göttlichen Wissens im ersten Buch erörtert und nicht bei der Schöpfungslehre im zweiten¹⁴. In den Kommentaren anderer Theologen trifft man ähnliches. Dabei ist der Unterschied zu dem, was wir bei Lombardus und der ganzen Tradition des 12. Jahrhunderts vorfinden können, so eindeutig und definitiv, daß man ohne Einschränkung von einem Einschnitt sprechen kann.

Die ersten Anzeichen dieses Wandels lassen sich jedoch bereits vor Bonaventura und Thomas feststellen, und zwar bei Alexander von Hales. An seinem Werk und an der unter seinem Namen herausgegebenen *Summa Halensis* kann weiter auch die wachsende Bedeutung der

11. Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* (wie Anm. 8), vol. 1/2, Lib. 1, dist. 35-41, pp. 254-293. Siehe jetzt J. HAMESSE et CETEDOC, *Thesaurus librorum Sententiarum Petri Lombardi*, Series A — Formae (Corpus Christianorum, Thesaurus Patrum Latinorum), Turnhout 1991.

12. BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, Lib. 1, dist. 35, art. un., quaest. 1-6 (Opera Omnia I), Ad Claras Aquas 1882, pp. 599a-613b. Zum Gebrauch des Begriffs «Idee» bei Bonaventura, siehe auch J.-G. BOUGEROL, Art. «Idea», in: J.-G. BOUGEROL (ed.), *Lexique Saint Bonaventure*, Paris 1969, p. 83 (mit Literatur), und J. HAMESSE, *Thesaurus Bonaventurianus*, 3 vol. (Informatique et étude de textes III/1-3), Louvain 1972-1979.

13. Cf. BONAVENTURA, *ibid.*, Lib. 2, dist. 1, pars 1 und 2 (Opera Omnia II), Ad Claras Aquas 1885, pp. 13a-52b.

14. Cf. THOMAS VON AQUIN, *Scriptum super libros Sententiarum*, Lib. 1, dist. 36, quaest. 2, art. 1-3 (ed. P. MANDONNET), vol. 1, Paris 1929, pp. 838-845. Über die Verwendung des Terminus «Idee» bei Thomas, siehe R. BUSA, «'Idea' negli scritti di Tommaso d'Aquino», in: *Idea* (wie Anm. 2), pp. 63-87, und neulich die ausführliche Studie von V. BOLAND, *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas. Sources and Synthesis* (Studies in the History of Christian Thought LXIX), Leiden 1996.

spekulativen Ideen gegenüber den praktischen festgemacht werden. Schon in den *Glossen* zu Lombardus, die Alexander von Hales in den zwanziger Jahren verfaßt hat, zeigt sich, daß die Ideen bei der Behandlung des göttlichen Wissens im ersten Buch einen Platz erhalten haben, jedoch liegt der Akzent auf ihrem praktischen Verständnis, was auch aus den von ihm angeführten Quellen, nämlich Augustin und Anselm, hervorgeht. Die Ideen werden hier als ewige und unveränderliche Urbilder der Geschöpfe im Geiste Gottes gedeutet¹⁵. Anders ist es in der auf der Basis der *Glossen* und der Werke des Johannes de Rupella in den vierziger Jahren als Werk des Alexander veröffentlichten *Summa Halensis*. Auch hier werden die Ideen bei der Bestimmung des göttlichen Wissens behandelt, jedoch tritt nun verstärkt die spekulative Bestimmung hervor: Die Idee ist das von Gott erkannte Geschöpf¹⁶.

Es braucht keine ausführliche Erörterung, daß zwischen den beiden Aspekten des Wandels, dem wechselnden Ort der Diskussion und dem wechselnden Verständnis der Ideen, ein fester, innerlicher Bezug besteht. Wo die Ideen Objekte des göttlichen Erkennens werden und nicht mehr ausschließlich Urbilder der zu schaffenden Dinge, d. h. wo die Frage nach der Wahrheit des göttlichen Wissens von der Schöpfung die nach dem Grund des freien und willentlichen Schöpfungsaktes überragt, rückt wie von selbst die spekulative Deutung der Idee, d. h. die Idee in ihrem Bezug nicht zum göttlichen Schöpfungsakt, sondern zum göttlichen Intellekt in den Vordergrund. Wir müssen uns also nunmehr fragen, wieso seit der Mitte des 13. Jahrhunderts die Ideen auf diese Weise im Zusammenhang mit dem göttlichen Erkennen erörtert und bestimmt wurden.

2. Historische und systematische Bedingungen

Zu den wichtigsten Ereignissen, die das mittelalterliche Denken bestimmt haben, gehört ohne Zweifel die Rezeption des *Corpus ari-*

15. ALEXANDER VON HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, Lib. 1, dist. 36, n. 1-7 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi XII), Florenz 1951, pp. 356-359 (zur Datierung siehe pp. 110*-116*). Alexander zitiert unter anderem *De diversis quaestionibus octoginta tribus* (quaest. 46) des Augustin und das Anselmsche *Monologion* (cap. 34).

16. Cf. ALEXANDER VON HALES, *Summa theologica*, Lib. 1, pars 1, inq. 1, tract. 5, sect. 1, quaest. un., cap. 1, n. 175, vol. 1, Florenz 1924, pp. 258a-260b. Zur Authentizität und Datierung der *Summa Halensis*, siehe V. DOUCET in: *Prolegomena in librum III necnon in libros I et II Summae fratris Alexandri*, *ibid.*, vol. 4, Florenz 1948, p. ccvii.

stotelicum samt den Werken der Griechischen und Arabischen Kommentatoren, wie sie ab dem 12. Jahrhundert in mehreren lateinischen Übersetzungen allmählich zugänglich wurden. Dieser Prozeß erreichte einen Höhepunkt im Jahre 1255, als in Paris die fast vollständige Zahl der Aristoteles-Schriften, darunter auch die *Metaphysik* und die *Libri naturales*, zur Pflichtlektüre der Artesfakultät wurde¹⁷.

Die Aristoteles-Rezeption hatte große Folgen für das philosophische und theologische Gottesverständnis. Im 12. Buch der *Metaphysik* erörterte Aristoteles die Vollkommenheit des ersten Prinzips und kam dabei zu dem Schluß, daß das erste Prinzip, das er als einfach, geistig und unveränderlich bestimmte, wegen seiner Vollkommenheit nur das Göttlichste und Allerwürdigste, d. h. sich selbst, denken darf. Würde es nicht sich selbst, sondern etwas anderes denken, so wäre es nicht mehr vollkommen, da sein Denken dann durch dieses andere bestimmt sein würde. Folglich, so Aristoteles, denkt es sich selbst und ist sein Denken Denken des Denkens: ἡ νόησις νοήσεως νόησις¹⁸.

In dem damals wichtigsten Kommentar zu diesem Werk, dem Kommentar des Averroes, wurde ebenfalls die göttliche Einfachheit und Vollkommenheit hervorgehoben und wie bei Aristoteles gefolgert, daß Gott wegen seiner Vollkommenheit nur Kenntnis seiner selbst haben kann. Das erkannte Objekt vervollkommnet das erkennende Subjekt. Oder wie der lateinische Text besagt: *intellectum est perfectio intelligentis*. Gott, nach Averroes, kann deshalb nur seine eigene Essenz, sein eigenes Selbst zum Objekt des Erkennens haben, sonst wäre er von etwas anderem abhängig und somit nicht mehr vollkommen¹⁹.

Nun kennt Gott nach Averroes, wenn er sich selbst und damit sein eigenes Sein erkennt, auch das Sein der Dinge, die von ihm verschieden sind. Das göttliche Sein enthält nämlich, da es vollkommen ist, das Sein aller Dinge. Jedoch kennt Gott dieses Sein nur als Sein, nicht als bestimmtes Sein, denn würde er es als bestimmtes Sein

17. Zur Aristoteles-Rezeption, siehe die Beiträge von B. G. DOD und C. H. LOHR in: N. KRETZMANN *et al.* (edd.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, pp. 45-79 und 80-98.

18. ARISTOTELES, *Metaphysik*, XII, c. 9, 1074b15-1075a10.

19. AVERROES, *In Metaphysicam*, XII, tc. 51, ed. Iuntina VIII, Venedig 1562, Nachdruck Frankfurt a/Main 1962, fol. 335rbD-337raC.

erkennen, so würde sein Sein von diesem Sein bestimmt und somit nicht mehr vollkommen sein. Gott hat nach Averroes also keine Erkenntnis der Dinge nach der ihr eigenen *ratio* oder begrifflichen Bestimmung. Er kennt sie nur als Seiendes²⁰.

Es liegt auf der Hand, daß die geschilderten Ausführungen des Aristoteles und Averroes, die seit den zwanziger Jahren des 13. Jahrhunderts mehr und mehr bekannt wurden, starke und vor allem kritische Reaktionen hervorriefen, da sie das herkömmliche Gottesverständnis des sich um jedes Geschöpf sorgenden Gottes offensichtlich verneinten. Die Texte des Aristoteles und Averroes nötigten damit zu einer neuen begrifflichen Klärung des Erkennens Gottes, vor allem in Hinblick auf die Frage, ob es mit der göttlichen Vollkommenheit und Einfachheit zu vereinigen sei, daß Gott die einzelnen Geschöpfe erkennen könne. Denn wie Aristoteles und Averroes das Problem formuliert hatten, gab es hier ein arges Dilemma: entweder Gott ist vollkommen, aber dann kennt er die einzelnen Geschöpfe nicht, oder er kennt die Geschöpfe, aber dann ist er nicht vollkommen²¹.

Wenn wir jetzt zum Sentenzenkommentar des Bonaventura zurückkehren, sehen wir, daß es dieses Problem ist, mit dem er sich im ersten Buch, bei der Behandlung des göttlichen Wissens, in mehreren längeren Quaestionen auseinandersetzt, und daß die göttlichen Ideen an genau dieser Stelle eingesetzt werden, um das von Aristoteles und Averroes gestellte Dilemma zu einer Lösung zu bringen. Die Ideen werden hier als Brücke verwendet, die die Einheit der göttlichen Essenz verbürgen, die Erkenntnis der einzelnen Geschöpfe jedoch ermöglichen soll, womit eine neue, historisch sehr bedeutende Epoche im Verständnis der göttlichen Ideen beginnt²².

20. Cf. AVERROES, *ibid.*, fol. 337raA: «(P)rimus scit naturam entitatis (unitatis, *ed.*) in eo quod est ens simpliciter, quod est ipsum». Siehe dazu auch Ch. GENEQUAND, *Ibn Rushd's Metaphysics. A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam* (Islamic Philosophy and Theology I), Leiden 1984, p. 52 (Einführung).

21. Die Diskussion um die Lehre des Aristoteles und Averroes im 13. und 14. Jahrhundert habe ich ausführlicher dargestellt in M. J. F. M. HOENEN, *Marsilius of Inghen. Divine Knowledge in Late Medieval Thought* (Studies in the History of Christian Thought L), Leiden 1993, pp. 65-75 (mit Quellenverweisen).

22. Man betrachte in diesem Zusammenhang die Überschriften der Quaestionen, mit denen Bonaventura seine Darstellung des göttlichen Wissens beginnt, *Commentaria* (wie Anm. 12), Lib. 1, dist. 35, p. 599a-b: «Ad intelligentiam praesentis distinctionis quaeritur de ratione divinae cognitionis, quae idea consuevit appellari. Primo quaeritur,

Es ist in diesem Zusammenhang bedeutsam, daß Bonaventura seine Ausführungen über das göttliche Wissen im Sentenzenkommentar eröffnet mit einer philosophischen Bestimmung der Ideen: sie gelten ihm schon in diesem Frühwerk als ontologische Voraussetzung des göttlichen Erkennens überhaupt²³. Diese epistemologische Bestimmung der Ideen bleibt ihm ein Anliegen und wird später ganz pointiert formuliert, als sich die Krise um den heterodoxen Aristotelismus in Paris verschärfte, in seinen *Collationes in Hexaëmeron*, wo es heißt, daß Aristoteles keine göttliche Vorsehung annehmen wolle and nach ihm alles nur zufällig geschehe, da er die Existenz der Ideen leugne²⁴. Anders gesagt, für Bonaventura gilt: ohne spekulative Ideen kein Wissen Gottes um die Geschöpfe.

Gehen wir also jetzt der Frage nach, wie Bonaventura die Ideen deutet und welche Rolle sie im göttlichen Erkennen spielen. Wir kommen so zum dritten Punkt unserer Untersuchung, zu den systematischen Höhepunkten der Diskussion über die Ideen.

3. Höhepunkte der Diskussion über die Ideen

In dem bereits mehrfach erwähnten ersten Buch des Sentenzenkommentars bestimmt Bonaventura die Ideen primär in Hinblick auf ihre epistemologische Funktion, d. h. in Bezug auf das Erkennen:

utrum in Deo sit ponenda ratio idealis. Secundo dato quod sic, quaeritur, utrum habeat pluralitatem secundum rem. Tertio, utrum habeat pluralitatem secundum rationem. Quarto, utrum habeat pluralitatem secundum numerum universalium, an singularium. Quinto, utrum habeat pluralitatem secundum numerum finitum, vel infinitum. Sexto, utrum in ideis sit pluralitas secundum numerum ordinatum, vel confusum».

23. Cf. *ibid.*, art. un., quaest. 1, p. 601a: «(...) Deus cognoscit per ideas et habet in se rationes et similitudines rerum, quas cognoscit, in quibus non tantum ipse cognoscit, sed etiam aspicientes in eum: et has rationes vocat Augustinus ideas et causas primordiales».

24. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, Visio 1, collatio 3, §1 (ed. F. DELORME, Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi VIII), Florenz 1934, p. 91: «(...) Isti non posuerunt exemplaritatem aliquam. Horum primus Aristoteles impugnat rationes aeternas et ideas contra Platonem, qui defendit eas (...). Unde ex isto sequitur secundus error, scilicet quod occultatur veritas divinae providentiae et praescientiae, si non omnia in ipso distincta sunt. Unde dicunt illi quod Deus nihil scit particulariter et quod nulla veritas de futuro est nisi necessitatis, et sic auferretur praescientia et oportet poni quod omnia fiant casu (...)». Zum heterodoxen Aristotelismus, siehe etwa R. A. GAUTHIER, «Notes sur Siger de Brabant», in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* LXVII (1983), pp. 201-232 und LXVIII (1984), pp. 3-49, wie auch das betreffende Kapitel in F. VAN STEENBERGHEN, *La Philosophie au XIIIe siècle*, 2. Auflage (Philosophes Médiévaux XXVIII), Louvain 1991, pp. 321-370.

Die Idee ist die Ähnlichkeit der erkannten Sache (*similitudo rei cognitae*)²⁵. Diese epistemologische Funktion verdeutlicht er zuerst anhand des menschlichen Erkennens, dann spricht er über Gott.

Der menschliche Erkenntnisprozeß, so Bonaventura, wird dadurch aktiviert, daß sich die Ähnlichkeit des Erkannten im erkennenden Geist eindrückt, wodurch der anfangs potentielle Geist tätig wird und das Erkannte erkennt. Ist die Beziehung zwischen erkennendem Geist und Erkanntem über die eingedrückte Ähnlichkeit, die *similitudo impressa*, zustande gekommen, so ist vom Erkennen der Wahrheit die Rede. Die *similitudo* ermöglicht diese Erkenntnis. Im menschlichen Erkenntnisprozeß folgt also Erkennen der Wahrheit (*veritas*) auf Ähnlichkeit (*similitudo*)²⁶.

Bei Gott jedoch ist es genau umgekehrt, und zwar aus zwei Gründen: Gott ist purer Akt (*actus purus*), wodurch er nicht durch ein Anderes aktiviert zu werden braucht, und er ist die Wahrheit selbst (*veritas ipsa*). Was beim Menschen also Abschluß des Erkennens ist: Wahrheit, ist bei Gott Anfang. Bei Gott begründet die Wahrheit die *similitudo*. Die *similitudines*, die Ideen, die als Medium zwischen dem erkennenden Subjekt und dem erkannten Objekt stehen und das Erkennen zum Erkennen dieses oder jenes Objekts bestimmen, sind bei Gott Ausdruck der eigenen Wahrheit, die Urwahrheit seiner Essenz. Sie werden deshalb von Bonaventura nicht wie beim Menschen *similitudines impressae* genannt, sondern *similitudines expressivae*, d. h. ausdrückende Ebenbildlichkeiten. Sie drücken die Wahrheit der göttlichen Essenz aus²⁷.

Da nun die göttliche Essenz, wie gesagt, purer Akt ist und somit alle Stufen und alle Arten des Seins umfaßt, drücken die *similitudines*

25. BONAVENTURA, *Commentaria* (wie Anm. 12), Lib. 1, dist. 35, art. un., quaest. 1, p. 601a-b.

26. Cf. *ibid.*, p. 601b: «In nobis quidem ratio cognoscendi est similitudo, cognitum est veritas. Nam in nobis est similitudo accepta et impressa ab extrinseco, propter hoc quod intellectus noster respectu cogniti est possibilis et non actus purus; ideo fit in actu per aliquid cogniti, quod est similitudo eius».

27. Cf. die Weiterführung des Textes aus der vorangehenden Anmerkung, *ibid.*: «In Deo autem est e converso, quia ratio cognoscendi est ipsa veritas, et cognitum est similitudo veritatis, scilicet ipsa creatura. Et quia ratio cognoscendi consistit in ipsa veritate prima, ideo ratio cognoscendi in Deo est summe expressiva. Et quoniam omne id quod summe exprimit, perfectissime assimilatur cognitum assimilatione competente cognitioni, ideo patet, quod ipsa veritas ex hoc, quod facit cognoscere, est similitudo expressiva et idea».

expressivae auf ähnliche Weise alle Stufen und Arten des Seins aus. Gott hat somit in sich die Ähnlichkeiten oder Ideen aller möglichen Geschöpfe, auch eines jeden individuellen, und da diese Ideen in der Wahrheit selbst gründen, auch wahre Erkenntnis derselben²⁸. Die Vielheit der Ideen gefährdet indes die Einheit Gottes nicht, denn die Ideen sind und bleiben der Sache nach mit der göttlichen Essenz eins. Die Vielheit gilt nicht dem erkennenden Subjekt (Gott), sondern den erkannten Objekten (den Geschöpfen)²⁹.

Indem nun Bonaventura die Ideen als Brücke zwischen dem erkennenden Subjekt und dem erkannten Objekt und die göttliche Essenz als Wahrheit, in der die Ideen gründen, deutete, gelang es ihm, Gottes Wissen von den Geschöpfen in dem Wissen der eigenen göttlichen Essenz zu verankern, ohne die göttliche Einfachheit aufzugeben. Damit war er aus dem von Aristoteles und Averroes aufgeworfenen Dilemma heraus.

Ein zweiter Denker, der mit fast noch mehr Ingeniosität als Bonaventura das Dilemma zu bewältigen versucht hat, ist Heinrich von Ghent. Mit ihm erreichte die Diskussion einen zweiten Höhepunkt, nicht nur systematisch, sondern auch historisch, was sich gut an den Pariser und Oxforder *quaestiones disputatae* und *quaestiones quodlibetales* aus der Zeit um 1300 ablesen läßt, von denen viele sich mit dem Problem, wie es von ihm formuliert wurde, auseinandersetzen³⁰.

28. *Ibid.*, quaest. 2, ad 2, p. 606b: «Cum enim illa similitudo sit actus purus et ipsa veritas, sicut dictum est, et omnia alia cognoscibilia, quantumcumque nobilia secundum id quod sunt, comparentur ad ipsam per modum possibilis: sicut unum secundum formam potest assimilari pluribus secundum materiam diversis, sic in proposito una realis similitudo potest esse omnium cognoscibilium».

29. *Ibid.*, quaest. 3, p. 608a-b: «Et quoniam cognoscens est unum, et cognita sunt multa; ideo omnes ideae in Deo sunt unum secundum rem, sed tamen plures secundum rationem intelligendi sive dicendi. Unde concedendum est, omnes rationes in Deo esse unum quid, sed non unam ideam sive rationem, sed plures».

30. Zu den Paris *quaestiones quodlibetales*, cf. P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, 2 vol. (Bibliothèque Thomiste V und XXI, Kain 1925-1935, Reg. in vol. 2, p. 355 s. v. «idea». Zu Oxford, cf. A. G. LITTLE et F. PELSTER, *Oxford Theology and Theologians c. A.D. 1282-1302* (Oxford Historical Society XCVI), Oxford 1934, p. 383a, s. v. «Deus». Über das wissenschaftliche Klima in Oxford informieren J. I. CATTO, «Theology and Theologians 1220-1320», in: J. I. CATTO (ed.), *The Early Oxford Schools* (The History of the University of Oxford I), Oxford 1984, pp. 471-517 (zum Einfluß des Heinrich von Gent in Oxford, siehe bes. pp. 504sq.), und W. J. COURTENAY, *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*, 2. Auflage, Princeton, New Jersey 1991.

Ausgangspunkt für Heinrich ist die göttliche Immaterialität. Gott ist immateriell und hat demnach vollkommene Kenntnis seines eigenen Wesens, ist doch die Immaterialität Voraussetzung der Intelligibilität³¹. In dieser Reflektion über das eigene Wesen lassen sich verschiedene Momente unterscheiden, die die göttliche Essenz mehr und mehr in ihrer Eigenschaft als erkennendes Wesen bestimmen: Zuerst erkennt Gott sein Wesen unmittelbar als Wesen. Dann reflektiert er über sein Wesen als Wesen und erkennt es zuerst als erkennendes Wesen (*intelligens*), denn es erkennt sich selbst. Zweitens erkennt er es als erkanntes Wesen (*intellectum*), denn es wird von sich selbst erkannt. Schließlich erkennt er es als die Form, die das Erkennen des Wesens bestimmt (*ratio intelligendi*), denn es bestimmt sein eigenes Erkennen selbst. Dem göttlichen Wesen muß demnach, so Heinrich von Ghent, das Attribut Wissenschaft zuerkannt werden³².

Jedoch kennt Gott mit dieser Wissenschaft nur die Einheit des eigenen Wesens. Es gibt für ihn noch keine Trennung zwischen sich und den Geschöpfen. Er kennt die Geschöpfe nur als vom göttlichen Wesen nicht unterschieden, insofern die geschöpflichen Vollkommenheiten in der einen, göttlichen Unendlichkeit enthalten sind. Indem Gott nun, in einem weiteren Schritt, über sein Wesen reflektiert und erkennt, daß dieses Wesen auf viele Weisen von einem geschöpflichen Wesen abgebildet werden kann, wird sein Erkennen durch diese unterschiedlichen *relationes imitabiles* oder Ideen, die alle im göttlichen Wesen gründen, geprägt und bestimmt. Folglich kennt Gott die Geschöpfe, deren Vollkommenheiten in den Ideen vorabgebildet sind, nicht nur als aufgehoben in der Einheit der göttlichen Unendlichkeit, sondern auch selbstständig und vom göttlichen Wesen unterschieden. Gott kann also dadurch, daß die Ideen sein Denken bestimmen, die Geschöpfe je nach der ihr eigenen *ratio* oder begrifflichen Bestimmung erkennen³³.

31. Cf. HEINRICH VON GENT, *Quodlibeta*, Quodl. 8, quaest. 1, Paris 1518, Nachdruck Louvain 1961, fol. 299vA.

32. *Ibid.*, Quodl. 5, quaest. 1, fol. 153rV: «(S)umuntur omnes respectus attributorum verissime ad intra, in quantum videlicet intellectus divinus concipiens divinam essentiam, concipit seipsum et omnia concipienda circa eam (...). (P)rimo et simplici intelligentia concipit ipsam essentiam sub ratione essentiae, et deinde negotiando circa essentiam conceptam concipit eam ut intellecta est, et ut intelligens est, et ut ratio intelligendi».

33. *Ibid.*, Quodl. 8, quaest. 1, fol. 299vB-300rB: «Et sic ista cognitione (sc. der unmittelbaren Selbsterkenntnis, *MH*) cognoscit alia a se neque universaliter sive in uni-

Da nun die Vielheit der Ideen aus der Einheit des göttlichen Wesens hervorgegangen ist, stellt sie, wie von selbst, keine Gefahr für die göttliche Einheit dar. Wie bei Bonaventura betrifft die Vielheit nicht den Erkennenden, d. h. Gott, sondern das Erkannte, die Geschöpfe³⁴.

Betrachten wir die Versuche des Bonaventura und Heinrich von Ghent, so läßt sich sagen, daß beide in der Diskussion mit Aristoteles und Averroes das göttliche Wesen so gedeutet haben, daß es ohne seine Einheit zu verlieren mittels der Ideen die Vielheit der Geschöpfe repräsentieren kann. Bonaventura stützte sich auf die Ausdrucksfähigkeit des göttlichen Wesens, während Heinrich von Ghent die reflexive Kraft des göttlichen Denkens hervorhob. Jedoch, gerade das Nachdenken über die Fähigkeit und Kraft des einen göttlichen Wesens, wie es bei beiden geschah, führte zur Kritik der göttlichen spekulativen Ideen, wie wir jetzt sehen werden.

4. *Wie die Debatte über die Ideen endete*

Die Kritik an der epistemologischen Anwendung der göttlichen Ideen beginnt bei Scotus, der sich bereits kurz nach 1290 in seiner *Lectura* mit der Lehre des Bonaventura und Heinrich von Ghent ausführlich auseinandersetzte³⁵. In den späteren *Reportata Parisiensia* führt er in diesem Zusammenhang aus, daß alle *doctores moderni* der Meinung seien, Gott erkenne die einzelnen Geschöpfe nur über die Ideen. Diese Bemerkung ist historisch nicht ganz genau, sie übersieht

versali quemadmodum cognoscuntur Sortes et Plato in eo quod homines, neque particulariter sive in particulari cognoscendo unumquodque secundum rationem suae singularitatis, sed cognoscit[ur] ipsa unite cognoscendo illa secundum quod sunt unum in ipso non distincta neque ab ipso neque ab invicem. 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». Cf. auch *ibid.*, quaest. 8, fol. 313rF, und das wichtige *Quodlibet* 9, quaest. 2, Opera omnia XIII (ed. R. MACKEN), Leuven 1983, 44f., wo die gleiche Thematik behandelt wird: «(...) si in Deo non esset idea, non posset aliquid extra se, ut aliud est ab ipso, cognoscere (...) et si in Deo non essent plures ideae, non posset scire plura extra se».

34. Cf. *ibid.*, Quodl. 8, quaest 1, fol. 300rB.

35. Zur Scotischen Ideenlehre siehe mit weiteren Literaturangaben M. J. F. M. HOENEN, *Marsilius of Inghen* (wie Anm. 21), pp. 125-135.

die Thomisten, jedoch zeigt die hyperbolische Verwendung des «alle» den großen Einfluß der Auffassung des Bonaventura und Heinrich von Ghent³⁶.

Es läßt sich die Kritik des Scotus auf den folgenden Punkt bringen: Bonaventura und Heinrich von Ghent haben die Voraussetzungen ihrer eigenen Position nicht genügend durchschaut. Hätten sie das, so wäre deutlich geworden, daß Gott, um die einzelnen Geschöpfe zu erkennen, keine Ideen oder *relationes ideales* brauche. Denn aufgrund wovon entstehen in Gott *rationes* oder *relationes ideales*, wenn Gott nur sein eigenes, einfaches Wesen erkennt? Wenn die Ideen als Beziehung zwischen dem Wesen Gottes und dessen Wahrheit oder Abbildbarkeit gedeutet werden, muß Gott bereits die einzelnen Wahrheiten oder Abbildungen, d. h. die einzelnen Geschöpfe, erkennen, bevor die *relationes ideales*, die Ideen, in seinem Denken entstehen können. Scotus greift hier auf den vielverwendeten Satz zurück, daß eine Beziehung nur dann erkannt werden kann, wenn beide Endpunkte der Beziehung, die Extreme, erkannt sind. Gott erkennt somit die Geschöpfe früher als die Ideen. Er hat also Wissenschaft von Geschöpfen ohne Vermittlung der Ideen³⁷.

Daß Gott die Fähigkeit hat, ein Objekt ohne Idee zu erkennen, leitet Scotus von der göttlichen Selbsterkenntnis her: Gott kennt sein eigenes Wesen direkt, ohne Idee. Weshalb sollte er dann die Geschöpfe, dessen Vollkommenheiten im göttlichen Wesen erhalten sind, nicht auch direkt, ohne Idee, erkennen können³⁸?

36. JOHANNES DUNS SCOTUS, *Reportata Parisiensia*, Lib. 1, dist. 36. quaest. 2, n. 14 (ed. L. WADDING), vol. 11/1, Lyon 1639, Nachdruck Hildesheim 1969, fol. 202a: «(Q)uaestio (...) quaerit an huiusmodi relationes necessario requirantur ad hoc, ut cognoscantur a Deo distincta cognoscibilia. Et dicunt omnes doctores moderni quod sic». Über die Authentizität der *Reportata Parisiensia*, siehe letztlich A. B. WOLTER, *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, ed. M. MCCORD ADAMS, Ithaca-London 1990, p. 286 Anm. 5. Zum Standpunkt der Thomisten, siehe etwa den Verweis in Anm. 39.

37. JOHANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, Lib. 1, dist. 35, quaest. un., nn. 16-21, Opera omnia XVII, Vatikanstadt 1966, pp. 450-452; *Ordinatio*, Lib. 1, dist. 35, quaest. un., nn. 21-26 und 33, Opera omnia VI, Vatikanstadt 1963, pp. 253-255 und 258sq.

38. Cf. *Lectura*, Lib. 1, dist. 35, quaest. un., n. 19, pp. 450f: «(...) primus actus intelligendi ipsius Dei non requirit aliquam relationem ad obiectum, quia primus actus intelligendi divinus est ipsius essentiae divinae in quantum essentia est (...). Igitur videtur quod non est necessarium propter actum intelligendi, in quantum est actus intelligendi, esse aliqua relatio in intellectu vel in obiecto (...).

In der Darstellung des Scotus folgen die Ideen also auf die göttliche Erkenntnis der einzelnen Geschöpfe. Sie sind keine Voraussetzung, sondern Folge der göttlichen Erkenntnis, und haben nur eine Funktion bei der Schöpfung. Sie werden demnach nicht länger spekulativ, sondern praktisch bestimmt, wie dies etwa bei Augustin und Anselm vorgegeben war.

Die scotische Kritik an Bonaventura und Heinrich von Ghent blieb nicht ohne Wirkung und belegt die starke Einflußnahme des *doctor subtilis* auf das Denken des 14. Jahrhunderts beispielhaft. Sie ähnelt der thomistischen Kritik an Heinrich von Ghent, ist jedoch in ihrer Formulierung prägnanter und tiefgreifender³⁹. Sie wurde vollständig von Ockham übernommen, der ebenfalls hervorhob, daß Gott ohne Ideen die Geschöpfe direkt in seinem einfachen Wesen erkennen kann. Wenn zwei Dinge *a parte rei* identisch sind, ist das, was nicht zum einen gebraucht wird, auch nicht zum anderen nötig. Die Tätigkeit mit der Gott sich selbst erkennt, ist in keiner Weise unterschieden von der, mit der er die Geschöpfe erkennt. Um sich selbst erkennen zu können, braucht er keine *relationes*. Er hat sie also auch nicht nötig zum Erkennen der Geschöpfe. Ockham handelt ausführlich von den Ideen, betrachtet sie aber nirgendwo als Voraussetzung für das göttliche Erkennen⁴⁰. Interessanter noch wie bei Ockham ist die Wirkung der scotischen Kritik bei Adam Wodeham und Robert Holcot. Bei diesen Theologen fehlt in ihren Kommentaren zu den *Sentenzen* jede systematische Erörterung der göttlichen Ideen, was seinen Grund in der von diesen Theologen hervorgehobenen göttlichen Einfachheit hat. Es wird gelegentlich der Ausdruck «Idee» verwendet, wobei «Idee» von Holcot mit dem göttlichen Wesen identifiziert

39. Cf. etwa die Kritik an Heinrich von Ghent durch THOMAS VON SUTTON, *Quodlibeta*, Quodl. 2, quaest. 4 (edd. M. SCHMAUS et M. GONZÁLEZ-HABA, Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt II), München 1969, pp. 199f.

40. Ockham kritisiert Heinrich von Ghent in seinem *Scriptum*, Lib. 1, dist. 35, quaest. 4, Opera theologica IV (edd. G. I. ETZKORN et F. E. KELLY), St. Bonaventure, New York 1979, pp. 465-467. Zur Ideenlehre Ockhams siehe etwa K. BANNACH, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham. Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz LXXV), Wiesbaden 1975, pp. 225-239, und A. DE MURALT, *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XXIV), Leiden 1991), pp. 168-255.

wird, jedoch läßt sich von einer spekulativen oder praktischen Bestimmung keine Spur mehr finden⁴¹.

Auf dem Festland kann eine ähnliche Wirkung festgestellt werden, wenn sie auch etwas später durchbricht. Dazu findet sich ein sehr interessantes Zeugnis bei dem Skotisten Franz von Meyronnes. Nach seiner Darstellung im Sentenzenkommentar gibt es Theologen, nach denen es keinen einzigen gültigen Grund (*nulla neccessitas evidens*) gibt, die göttlichen Ideen beizubehalten. Er selbst will an den Ideen festhalten wegen der Autorität des Augustin (*propter dicta Augustini*)⁴². Ähnliches wird kurz vor der Mitte des 14. Jahrhunderts von Gregor von Rimini zum Ausdruck gebracht: Gott erkennt die Geschöpfe wegen seiner Einfachkeit und Unermeßlichkeit ohne Mittel (*nullum medium sit ponendum*). Deshalb soll man die Existenz von Ideen im göttlichen Denken verneinen⁴³. In der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts ist es der Prager und später Heidelberger Theolog Konrad von Soltau, der in seinem Sentenzenkommenar hervorhebt, er sehe keinen notwendigen Grund, die Existenz von Ideen im göttlichen Geist anzunehmen⁴⁴.

Das Postulat der spekulativen göttlichen Ideen, wie es von Bonaventura und Heinrich von Ghent formuliert wurde, verliert nach Scotus durch Hervorhebung der göttlichen Einfachkeit seinen

41. Cf. ROBERT HOLKOT, *In quatuor libros Sententiarum quaestiones*, Lyon 1518, Nachdruck Frankfurt am Main 1967, Lib. 1, quaest. 5, fol. fiibQ: «(D)ico quod idea est essentia divina, et est tantum una». Adam Wodeham verwendet der Terminus «Idee» in seiner *Lectura Oxoniensis* lediglich in einem Zitat zur Frage, ob das göttliche Wort das Kommen des Antichrists notwendig oder kontingent repräsentiert, siehe *Lectura Oxoniensis*, Lib. 3, quaest. 3 (Paris, Bibliothèque Mazarine 915), fol. 178vb. Auch in der *Lectura secunda in librum primum Sententiarum* (edd. R. WOOD et G. GÁL), vol. 3, St. Bonaventure, New York 1990 (Reg.).

42. FRANZ VON MEYRONNES, *In libros Sententiarum*, Lib. 1, dist. 47, quaest. 1, art. 1, Venedig 1520, Nachdruck Frankfurt am Main 1966, fol. 133vaI: «Ideo videtur aliquibus quod nulla necessitas sit ponendi illas ideas evidens, nobis tamen propter dicta Augustini ponendae sunt formaliter in deo (...)». Zur Ideenlehre des Franz von Meyronnes, siehe auch die Ausführungen in P. VIGNAUX, *De Saint Anselme à Luther* (Études de Philosophie Médiévale, Hors Série), Paris 1976, pp. 274-278.

43. GREGOR VON RIMINI, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, Lib. 1, dist. 38, quaest. 2 (edd. A. D. TRAPP et V. MARCOLINO, Spätmittelalter und Reformation VIII), vol. 3, Berlin 1984, pp. 280f.

44. KONRAD VON SOLTAU, *Quaestiones super libros Sententiarum*, Lib. 1 (Stuttgart, Württ. Landesbibl., Cod. Theol. Fol., 118), fol. 47ra: «(E)go dico, 'si sint ponendae ideae in mente divina', quia non video qua necessitate ponendae sint».

Zwang. Was seit der Mitte des 14. Jahrhunderts in den Kommentaren zu den *Sentenzen* gebracht wird, sind vor allem Erörterungen über die praktische Bedeutung der göttlichen Ideen, wobei zunehmend wieder auf die älteren Quellen zurückgegriffen wird, die der Zeit vor Bonaventura und Heinrich von Ghent entstammen: Augustin, Anselm, Achard de Saint-Victor und Alain de Lille.

5. *Schluß*

Obige Darstellung hat zu zeigen versucht, wie in der historischen Abfolge dreifach über die Einheit und Vollkommenheit der göttlichen Wesenheit gedacht worden ist: zuerst über die göttliche Vollkommenheit in ihrer Unmittelbarkeit. Das war die Position des Aristoteles und Averroes. Nach der mittelalterlichen Darstellung waren sie der Meinung, daß Gott wegen seiner Vollkommenheit die einzelnen Geschöpfe nicht erkennen kann. Dann wurde über die göttliche Vollkommenheit als durch spekulative Ideen im Denken Gottes vermittelt und bestimmt reflektiert. Das war die Position von Bonaventura und Heinrich von Ghent, die durch diese Bestimmung das göttliche Wissen von den einzelnen Geschöpfen sichern und begrifflich erklären wollten. Schließlich wurde die göttliche Vollkommenheit als direkter und unmittelbarer Grund der Erkenntnis der Geschöpfe betrachtet. Das war die Position von Scotus und vielen anderen Autoren nach ihm.

Diese drei Momente machen deutlich, wie das philosophische Denken, herausgefordert durch die Thesen des Aristoteles und Averroes, zu der Annahme von spekulativen Ideen gekommen ist, um dann in der Ablehnung dieser Annahme zu einem vertieften Verständnis der einen göttlichen Wesenheit zu gelangen: es ist die *eine* Wesenheit, die wegen ihrer Unermeßlichkeit unmittelbar und direkt jedes Ding in seiner Eigenheit erkennt, ohne Vermittlung durch die spekulativen Ideen. In der Vorbereitung dieses neuen Verständnisses der göttlichen Wesenheit liegt die metaphysische Bedeutung der mittelalterlichen Ideenlehre.

Faculteit der Wijsbegeerte
Katholieke Universiteit Nijmegen
Postbus 9103
NL-6500 HD Nijmegen

Maarten J. F. M. HOENEN