

Petrus Aureoli im Disput mit Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus über die Willensfreiheit Gottes

Thomas Marschler

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Marschler, Thomas. 2009. "Petrus Aureoli im Disput mit Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus über die Willensfreiheit Gottes." In *Wahrheit auf dem Weg: Festschrift für Ludwig Hödl zu seinem fünfundachtzigsten Geburtstag*, edited by Manfred Gerwing and Heinrich J. F. Reinhardt, 206–25. Münster: Aschendorff. <https://doi.org/10.15496/publikation-54216>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Petrus Aureoli im Disput mit Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus über die Willensfreiheit Gottes

Thomas Marschler

1. VORBEMERKUNGEN

(1) Zu den markantesten Gestalten scholastischer Wissenschaft im Jahrzehnt nach dem Tod des großen Franziskaners Johannes Duns Scotus gehört dessen französischer Ordensbruder Petrus Aureoli (um 1280-1322)¹. In der kaum mehr als ein Jahrzehnt umfassenden Zeit seiner theologischen Lehrtätigkeit vor der Ernennung zum Erzbischof von Aix-en-Provence (1321) und dem raschen Tod wenige Monate nach der Bischofsweihe hat er ein Werk hinterlassen, mit dem er nicht bloß „eine sehr eigenständige Stellung“² innerhalb der Franziskanerschule einnimmt, sondern sogar als einer der wahrhaft originellen Systematiker seiner Generation erkennbar wird. Im Zentrum steht das gewaltige „Scriptum“ zum ersten Sentenzenbuch, das wohl auf Aureolis Lehre in den Studienhäusern seines Ordens zu Bologna und Toulouse vor der Lehrtätigkeit in Paris (ab 1316) zurückgeht³. Die Pariser Sentenzenlesung, mit der sich Aureoli auf das 1318 erlangte Magisteramt vorbereitete, ist in Reportationen überliefert, deren literarkritische Probleme bis heute nicht befriedigend gelöst

¹ Kurze Übersichten zu Leben und Werk bieten: Chris Schabel, *Theology at Paris 1316-1345. Peter Auriol and the Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents*, Aldershot 2000, 67-76; Lauge O. Nielsen, *Peter Auriol*, in: Jorge J. E. Gracia / Timothy N. Noone (Hg.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Malden 2006, 494-503; Russell L. Friedman, *Peter Auriol*, in: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/auriol/>>.

² Werner Dettloff, *Aureoli, Petrus*, in: BBKL 7, Nordhausen 1994, 334f., hier: 334.

³ Da ein erster Anlauf zur kritischen Edition durch Eligius Buytaert fragmentarisch geblieben ist – erschienen sind zwei Teilbände mit den ersten acht Distinktionen (St. Bonaventure/NY, 1952/56) –, ist die Forschung weiterhin auf den frühen römischen Gesamtdruck von 1596 angewiesen.

sind⁴. Ein Quodlibet von 1320 sowie einige kleinere theologische und philosophische Schriften ergänzen das überlieferte Werk.

(2) Die Bedeutung, die dem Denken Aureolis weit über seine Epoche hinaus zugeschrieben werden kann, hat die neuere philosophische Forschung vor allem hinsichtlich seiner Epistemologie und Ontologie herausgestellt. Aber auch im Blick auf zentrale theologische Fragen werden die neuen Wege erkennbar, die das Denken des Franziskaners gewiesen hat⁵. Wie Chris Schabel in seiner minutiösen Studie über die Wirkungsgeschichte der Lehre Aureolis zu Gottes Erfassung der „futura contingentia“ zeigt, konnte der Magister keine eigene Schule um sich sammeln, sondern ist mit zentralen Thesen ein auch im eigenen Orden vielfach kritisierter Einzelgänger geblieben. Gerade in dieser Rolle jedoch reicht seine Wirksamkeit weit über das Mittelalter hinaus. Der vorliegende Beitrag möchte diese Relevanz an einem wirkungsgeschichtlich wie systematisch besonders markanten Beispiel illustrieren, nämlich der Frage, wie dem Willen Gottes echte Freiheit bei der Hervorbringung geschöpflicher Wirklichkeiten zuzugestehen ist, ohne dass dadurch Grundaussagen über Gottes

⁴ Eine unvollständige und unkritische Druckversion erschien Rom 1605. Als neuester Forschungsüberblick mit Nennung weiterer Lit. vgl. Lauge O. Nielsen, *Peter Auriol's way with words. The genesis of Peter Auriol's Commentaries on Peter Lombard's First and Fourth Books of the Sentences*, in: G. R. Evans (ed.), *Medieval Commentaries on Peter Lombard's Sentences*, Leiden 2001, 149-219. Seit den 90er Jahren gibt es konkrete Pläne für eine neue kritische Aureoli-Edition: Lauge O. Nielsen, *The Critical Edition of Peter Aureoli's Scholastic Works*, in: Alvaro Cacciotti / Barbara Faes de Mottoni (Hgg.), *Editori di Quaracchi 100 anni dopo. Bilancio e prospettive* (Rom 1997) 217-225; Katherine H. Tachau, *The Preparation of a Critical Edition of Pierre Auriol's Sentences Lectures*: ebd., 205-216. Eine Sammlung schon verfügbarer Arbeitseditionen und eine umfangreiche Bibliographie offeriert die (leider seit 2004 nicht weiter aktualisierte) „Peter Auriol Homepage“ von Russell L. Friedman und Chris Schabel, URL = <<http://www.igl.ku.dk/~russ/auriol.html>>.

⁵ Vgl. aus den neueren Arbeiten zu theologischen Themen des ersten Sentenzenbuches neben der bereits genannten Studie von Schabel auch: Severin Rudolf Streuer, *Die theologische Einleitungslehre des Petrus Aureoli auf Grund seines Scriptum super Primum Sententiarum und ihre theologiegeschichtliche Einordnung*, Werl/Westfalen 1968; Calvin Normore, *Peter Aureoli and His Contemporaries on Future Contingents and the Excluded Middle*, in: *Synthese* 96 (1993) 83-92; Chris Schabel, *Peter Aureol on Divine Foreknowledge and Future Contingents. Scriptum in primum librum Sententiarum, Distinctions 38-39*, in: *Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin (CIMAGL)* 65 (1995) 63-212; Lauge Olaf Nielsen, *Dictates of Faith versus Dictates of Reason. Peter Auriol on Divine Power, Creation and Human Rationality*, in: *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale* 7 (1996) 213-241; R. L. Friedman, *In principio erat Verbum. The Incorporation of Philosophical Psychology into Trinitarian Theology, 1250-1325*, Diss. Iowa 1997; James L. Halverson, *Peter Aureol on Predestination. A Challenge to Late Medieval Thought*, Leiden 1998; Lauge Olaf Nielsen, *The Intelligibility of Faith and the Nature of Theology. Peter Auriol's Theological Programme*, in: *Studia Theologica* 53 (1999) 26-39; Alessandro Conti, *Divine Ideas and Exemplar Causality in Auriol*, in: *Vivarium* 38 (2000) 99-116.

Wesenseigenschaften ins Wanken geraten. Die These des Aureoli soll dabei auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit den Vorgaben des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus skizziert werden, in deren Kontext sie der Franziskaner selbst entwickelt hat.

2. DIE AUSEINANDERSETZUNG DES AUREOLI MIT THOMAS VON AQUIN UND DUNS SCOTUS

Aureoli präsentiert die Debatte um die Vereinbarkeit von Gottes Willensfreiheit mit seiner Unveränderlichkeit und Ewigkeit in der konkreten Gestalt der Frage, „ob der wirksame Wille Gottes immer und unveränderlich zur Erfüllung kommt“⁶. Der Begriff des uneingeschränkt wirksamen Willens zielt auf die Möglichkeit einer schlechthin vollmächtigen Freiheit, wie sie Aureoli biblisch bezeugt und im Begriff der „Allmacht“ Gottes verdichtet sieht. „Allmächtig“ ist eine Freiheit dann, wenn sie in der Erfüllung ihrer Absichten durch kein Hindernis eingeschränkt werden kann⁷. Die möglichen Ursachen für eine Behinderung dieser Vollmacht, die Aureoli nennt und später erörtert, stecken den Rahmen ab, innerhalb dessen in seiner Sicht eine Theorie des göttlichen Willensvollzugs entfaltet werden muss. Die Vorstellung eines Gottes, der infolge seines unveränderlichen Wollens jede echte Freiheit einbüßte⁸, so dass Schöpfung emanatistisch und nezessaristisch zu denken wäre, ist ebenso abzuweisen wie eine die Durchsetzung seines Willens einschränkende Bindung an das Wirken geschöpflicher Zweitursächlichkeit⁹.

Aureoli entwickelt seine Lösung (wie häufig) auf dem Weg der Auseinandersetzung mit zwei großen theologischen Autoritäten der Jahrzehnte vor ihm. Indem Aureoli in den Entwürfen des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus ernste Probleme benennt, kann

⁶ Unser Basistext aus Aureolis *Scriptum I*, d. 47, q. 74: „Utrum voluntas efficax semper et immutabiliter impleatur?“, a. 1, findet sich unter den kritischen Arbeitseditionen im Anhang der Dissertation von James L. Halverson, *Peter Aureol and the Re-Emergence of Predestinarian Pluralism in Latin Theology 1317-1344*, Univ. of Iowa 1993 (Typoskript-Fassung) 405-416. Obwohl die Version einige Fehler enthält und in die publizierte Fassung der Arbeit Halversons (s. Anm. 5) nicht komplett aufgenommen wurde, werden wir uns im Folgenden auf sie stützen und zusätzlich die Stellen der unkritischen Textfassung von d. 47, a. 1 angeben (aus: *Commentariorum in primum librum Sententiarum pars prima*, Rom 1596, 1097-1103).

⁷ Vgl. Aureoli, *Scriptum I*, d. 47, q. 74, Argumente „contra“ (ed. Halverson S. 406, ZZ. 67-79 / ed. Rom 1098aB-C).

⁸ Argument (1) (ed. Halverson S. 405, Z. 7-21 / ed. Rom 1097bA-B).

⁹ Vgl. Argumente (2) – (6) (ed. Halverson S. 405, Z. 22-46 / ed. Rom 1098aA).

er sich zugleich Teilaspekte daraus für seine eigene Antwort nutzbar machen, die dennoch vorrangig durch seine eigenen zentralen Grundoptionen geprägt ist.

2.1 Die These des Thomas von Aquin und ihre Kritik

(1) Die thomanische Lehre über die Möglichkeit freier Willensentscheidungen Gottes und deren Vereinbarkeit mit den Wesensattributen „Ewigkeit“ und „Notwendigkeit“, auf die Aureoli zurückgreift, findet sich definitiv ausgefaltet in S. th. I, 19, 3 c. Obwohl Aureoli den Gedanken exakt referiert¹⁰, legt es die Knappheit des thomanischen Ausgangstextes nahe, seine Argumentation systematisch zu rekonstruieren und dabei teilweise nicht explizit benannte Schritte präzise herauszuarbeiten.

[1] Der thomanische Gedanke setzt an mit einer Differenzierung des Begriffs der „Notwendigkeit“ im epistemischen Kontext¹¹. *Absolut notwendig* ist nach Thomas ein Wahrheitsurteil zu nennen, wenn es aus dem inneren (notwendigen) Verhältnis der darin verwendeten Begriffe zueinander („ex habitudine terminorum“) resultiert. Dies gilt dann, wenn eine Prädikataussage in der Subjektdefinition enthalten ist („Ein Mensch – definiert als ‚vernunftbegabtes Lebewesen‘ – ist ein Lebewesen“) oder umgekehrt („Eine Zahl ist gerade oder ungerade“, d. h. eine „gerade oder ungerade Zahl“ zu sein, deckt den Umfang aller möglichen natürlichen Zahlen ab).

[2] Die Aussage „Gottes Wille ist auf x als Objekt ausgerichtet“ ist dann eine *absolut notwendig* wahre Aussage, wenn ein Bezug auf x in der Definition des Willens Gottes eingeschlossen ist oder umgekehrt. In diesem Fall ist die epistemische Notwendigkeit unmittelbare Konsequenz eines ontologischen Zusammenhangs, wie ihn die Definition erfasst.

[3] Der „Wille Gottes“ ist dadurch definiert, dass er ein aus sich notwendig auf das höchste Gut ausgerichteter Wille ist. Das höchste

¹⁰ Vgl. Aureoli, *Scriptum I*, d. 47, q. 74 (ed. Halverson S. 405, Z. 96 – S. 406, Z. 137 / ed. Rom, 1098aF-bD).

¹¹ Vgl. Thomas, S. th. I, 19, 3 c.: „Respondeo dicendum quod necessarium dicitur aliquid dupliciter, scilicet absolute, et ex suppositione. Necessarium absolute iudicatur aliquid ex habitudine terminorum, utpote quia praedicatum est in definitione subiecti, sicut necessarium est hominem esse animal; vel quia subiectum est de ratione praedicati, sicut hoc est necessarium, numerum esse parem vel imparem. Sic autem non est necessarium Socratem sedere. Unde non est necessarium absolute, sed potest dici necessarium ex suppositione, supposito enim quod sedeat, necesse est eum sedere dum sedet.“

Gut in materialer Konkretion ist die göttliche Wesenheit, die zudem mit dem göttlichen Willen selbst identisch ist. Dieser Wille besitzt also aus sich notwendig die Ausrichtung auf die göttliche Wesenheit als höchstes Gut¹²; sein notwendiger Vollzug ist die Selbstaffirmation¹³. Die Aussage „Gottes Wille ist aus sich (notwendig) auf die göttliche Wesenheit ausgerichtet“ hat damit als eine *notwendig* wahre Aussage zu gelten.

[4] Wenn ein Vermögen dadurch definiert ist, dass es auf ein bestimmtes Objekt von sich her notwendig ausgerichtet ist, dann ist dieses Objekt „primäres Objekt“ des Vermögens. Nach dem unter [3] Festgestellten ist demnach die göttliche Wesenheit (als „bonitas“) „erstes Objekt“ des göttlichen Willens¹⁴. Diese Verwiesenheit hat eine Entsprechung auf der Ebene des geschöpflichen Wollens, das nach Thomas zwar nicht auf das göttliche Gute in materialer Hinsicht aus sich (notwendig) ausgerichtet ist, wohl aber auf das „umfassend Gute“, sofern der Wille notwendig nach seiner eigenen letzten Erfüllung (nach „beatitudo“ in einem formalen Verständnis) strebt¹⁵. Der Wille wäre kein Wille mehr, wenn er sich von der Ausrichtung auf das „bonum“ lösen könnte. Er bleibt notwendig daran gebunden wie das Sehvermögen an die Farben.

[5] *Bedingungsweise notwendig* ist ein Wahrheitsurteil zu nennen, wenn es nicht bereits aus dem inneren Verhältnis der darin verwendeten Begriffe zueinander, sondern unter Hinzunahme („ex suppositione“) einer weiteren Prämisse resultiert.

[6] Als entscheidende Bedingung für die (korrespondenztheoretisch konzipierte) Wahrheit eines Urteilsatzes hat seine Verifizierbarkeit in der Realität zu gelten: „Sokrates sitzt“ ist ein *notwendig wahrer* Satz unter der *Voraussetzung*, dass Sokrates tatsächlich sitzt (und nicht steht oder liegt). Die Aussage „Gottes Wille ist auf y als Objekt ausgerichtet“ ist dann eine *bedingungsweise notwendig* wahre

¹² Vgl. Thomas, S. th. I, 19, 3 c.: „Circa divina igitur volita hoc considerandum est, quod aliquid Deum velle est necessarium absolute, non tamen hoc est verum de omnibus quae vult. Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium eius obiectum. Unde bonitatem suam esse Deus ex necessitate vult; sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem. Sicut et quaelibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale obiectum, ut visus ad colorem; quia de sui ratione est, ut in illud tendat.“

¹³ Vgl. auch Thomas 1 Sent. d. 41, q. 1, a. 3 c.; S. th. I, 19, 1 ad 1-3, bes. ad 3: „Sed obiectum divinae voluntatis est bonitas sua, quae est eius essentia. Unde, cum voluntas Dei sit eius essentia, non movetur ab alio a se, sed a se tantum, eo modo loquendi quo intelligere et velle dicitur motus.“

¹⁴ Daraus folgt nach Thomas u.a., dass es in Gott kein „Streben“ („appetitus“) gibt, weil er jedes erstrebare „bonum“ bereits in sich selbst besitzt; vgl. 1 Sent. d. 45, q. 1, a. 1 ad 1.

¹⁵ Vgl. Thomas, S. th. I-II, 1, 6-7.

Aussage, wenn zwar ein Bezug auf *y* nicht in der Definition des Willens Gottes eingeschlossen ist oder umgekehrt, aber ein anderer in der Realität faktisch verifizierbarer Grund für die Verknüpfung zwischen Gottes Willen und *y* angegeben werden kann.

[7] Zwischen dem Willen Gottes und geschöpflichen Objekten besteht von keiner der beiden Seiten her eine definitorisch bedingte (innerlich notwendige) Beziehung, möglicherweise aber eine solche, die vermittelt ist über das Verhältnis dieser Objekte zum Primärobjekt des göttlichen Willens (zur göttlichen Wesenheit unter der Hinsicht der „bonitas“): „Gott will das von sich selbst Verschiedene, sofern es auf seine Gutheit zielhaft hingeeordnet ist“¹⁶.

[8] Weil das Primärobjekt des göttlichen Willens vollkommen ist und folglich zu seiner Erreichung keiner Vermittlungsinstanzen bedarf, gibt es für Gottes Willen kein weiteres Objekt, auf das es zur Erreichung des Primärobjekts *notwendig* zielhaft hingeeordnet wäre¹⁷. Derselbe Gedanke kann auch von der Begrenzung geschöpflicher Objekte her entfaltet werden¹⁸ und unterstreicht erneut die absolute Selbstbestimmung des göttlichen Willens¹⁹, die dieses vom göttlichen Wissen unterscheidet²⁰.

[9] Wenn Gott darum ein (Sekundär-)Objekt außerhalb des Primärobjekts in Hinordnung auf dasselbe (gemäß seiner „bonitas“) will, dann nicht aufgrund einer notwendigen zielhaften Verknüpfung zum Primärobjekt (wie sie im geschöpflichen Bereich vorliegen kann; Beispiel: Wenn ich mein Leben erhalten will, muss ich die Aufnahme von Speisen bejahen), sondern weil Gottes Wille selbst diese Zuordnung faktisch will²¹. Eine formale Entsprechung im geschöpflichen Bereich kann dort erkannt werden, wo ein Wille nicht notwendige Mittel zur Erreichung eines Zieles bejaht, zu denen es auch Alternativen gäbe (Beispiel: Ich wähle zur Reise das Reiten auf einem Pferd, obwohl ich auch laufen könnte)²². Fragt man nach einem inhaltlichen Motiv für

¹⁶ Thomas, S. th. I, 19, 3 c.: „Alia autem a se Deus vult, inquantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem“.

¹⁷ Vgl. ebd.: „cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat“.

¹⁸ Vgl. Thomas, S. th. I, 19, 3 ad 4.

¹⁹ Vgl. ebd. ad 5.

²⁰ Vgl. ebd. ad 6.

²¹ „Unde, cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat; sequitur quod alia a se eum velle, non sit necessarium absolute“ (Thomas, S. th. I, 19, 3 c.). Vgl. auch I, 19, 5 c.: „Deus autem, sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu vult omnia in sua bonitate. Unde, sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa; ita velle finem non est ei causa volendi ea quae sunt ad finem, sed tamen vult ea quae sunt ad finem, ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc.“

²² Thomas geht darauf nochmals in S. th. I, 19, 10 c. ein.

die freie Ausweitung des göttlichen Selbstverhältnisses auf nicht-göttliche Objekte, so kann man mit Thomas auf den „ekstatischen“, sich mitteilenden Charakter reiner Vollkommenheit und Liebe verweisen, mit denen das Wesen Gottes identisch ist²³. Gerade weil Gott durch kein anderes Ziel als seine eigene Güte bewegt wird, will er sich selbst frei zum Ziel anderer, von sich verschiedener Seiender machen²⁴.

[10] Unter der Voraussetzung, dass Gott etwas will, will er es auch notwendig, weil sein Wille unveränderlich ist²⁵. Darum bringt das Faktum des göttlichen Wollens geschöpflicher Objekte eine bedingungsweise *Notwendigkeit* dieses Wollens mit sich.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Die Erklärung, die Thomas vorträgt, zielt darauf, aus einer vermögenstheoretischen Perspektive das Verhältnis des göttlichen Willens zu seinen möglichen Objekten so zu erläutern, dass Kontingentes als möglicher Gegenstand eines bedingt notwendigen Wollens neben dem einen Objekt des notwendigen Wollens Gottes in den Blick kommt. Nach Thomas ist es der im geschöpflichen Objekt anzusiedelnde Mangel an Gutheit, der bedingt, dass Gott dieses Objekt nicht notwendig wollen *muss*, während diese eingeschränkte Gutheit andererseits positiv zur Folge hat, dass Gott es über den vermittelten Bezug zu seiner eigenen notwendigen Gutheit frei wollen *kann*. Das Verhältnis der Teilhabe zwischen Primär- und Sekundärobjekt des göttlichen Wollens spiegelt den Ursprung des Geschöpflichen in der freien Teilgabe Gottes. Was Thomas weniger überzeugend zu leisten vermag, ist eine akttheoretische Reflexion auf das Identitäts- bzw. Differenzverhältnis zwischen absolut notwendigem Selbst-Wollen Gottes und bedingt notwendigem Wollen geschöpflicher Realitäten. Problematisch bleibt so auch, dass wir in Gott Freiheit als nicht determiniertes Vermögen der Wahl zwischen Alternativen anzunehmen haben, aber diese freie Wahl zugleich mit dem ewigen, unveränderlichen Selbstvollzug identifizieren müssen.

²³ Thomas begründet dieses Wollen gewöhnlich aus dem Streben des Vollkommenen, sich anderes zu verähnlichen, und des Guten, sich an anderes mitzuteilen: vgl. S. th. I, 19, 2 c.

²⁴ Vgl. Thomas, S. th. I, 19, 2 ad 2: „Unde, cum Deus alia a se non velit nisi propter finem qui est sua bonitas, ut dictum est, non sequitur quod aliquid aliud moveat voluntatem eius nisi bonitas sua. Et sic, sicut alia a se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia a se vult, volendo bonitatem suam“; ebd. ad 3: „ex hoc quod voluntati divinae sufficit sua bonitas, non sequitur quod nihil aliud velit, sed quod nihil aliud vult nisi ratione suae bonitatis.“

²⁵ Thomas, S. th. I, 19, 3 c.: „Et tamen necessarium est ex suppositione, supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas eius mutari.“ Diese Unveränderlichkeit begründet Thomas an vielen Stellen seines Werkes mit dem Verweis auf die Bestimmung Gottes als „actus purus“, dem keinerlei Potentialität innewohnen kann. Vgl. Thomas, 1 Sent. d. 8, q. 3, a. 1 c.; S. th. I, 19, 8 ad 4.

(2) Exakt an diesem Punkt setzt die Kritik ein, die Aureoli am thomanischen Argumentationsgang übt²⁶. Sie zielt primär auf die These, dass Gottes in sich notwendiges Wollen auf geschaffene Objekte hin in der Form einer kontingenten Beziehung in Erscheinung tritt²⁷. Aureoli begegnet ihr mit einer „*reductio ad absurdum*“ im Ausgang von einer differenzierten Betrachtung dessen, was mit jener „Beziehung zur Kreatur“ gemeint sein soll, die mit der Bejahung des Geschöpfes durch Gott im thomanischen Modell offensichtlich impliziert ist. Entweder, so die prinzipielle Alternative, ist sie [a] sachlich wie für unser Verstehen mit dem „*velle divinum*“ identisch²⁸, oder man hat sie als relationale Hinzufügung nur gedanklicher [b'] oder realer Art [b''] zu diesem Wollen anzusehen. Aureoli weist [b'] ab, weil eine „*relatio rationis*“ definitionsgemäß nur unter der Bedingung des Gedachtwerdens durch einen Intellekt existiert und folglich als Bestimmungsgröße für ein zweifellos in sich reales Wollen Gottes nicht in Frage kommt. Aber auch [b''] scheidet aus, da unter der in der Scholastik von Augustinus her allgemein akzeptierten Prämisse, dass alles „in Gott“ stets mit „Gott selbst“ identisch ist²⁹, eine ihn bestimmende reale Relation mit dem göttlichen Wollen zusammenfallen müsste. Denselben Gedanken formuliert Aureoli etwas später nochmals in leichter Variation: Sobald man eine Beziehung Gottes zur Schöpfung im Akt seines schöpferischen Willens postuliert, muss diese so ewig sein wie Gott selbst, denn sonst wäre mit der Alternative seines Handelns gewissermaßen eine Alternative zu Gott selbst anzunehmen, mit dem dieses Handeln zu identifizieren ist. Damit erweist sich [a] als einzig mögliche Explikationsvariante des thomanischen Gedankens. Dies freilich bedeutete nichts weniger, als dass alles Wollen des Kontingenten in Gott mit dem „*ipsum velle divinum*“ identisch wäre und folglich wie dieses nur in absoluter Weise notwendig sein könnte. Die „*voluntas creandi*“ scheint damit für Gott selbst

²⁶ Vgl. zum folgenden Aureoli, *Scriptum I*, d. 47, a. 1 (ed. Halverson S. 407, Z. 164 – S. 409, Z. 273 / ed. Rom 1099aA-bC).

²⁷ Vgl. etwa sehr klar Thomas, 1 *Sent.* d. 43, q. 2, a. 1 ad 3: „*quidquid in Deo est, est sua essentia: et ideo totum est aeternum et increatum, et necessarium; sed tamen effectus qui ex ejus operatione procedit, non necessario procedit: quia procedit ab operatione secundum quod est a voluntate; et ideo producit effectum secundum libertatem voluntatis.*“

²⁸ Tatsächlich gibt es Aussagen des Thomas, die eine solche Identität stark betonen; vgl. etwa S. th. I, 19, 2 ad 4: „*sicut intelligere divinum est unum, quia multa non videt nisi in uno; ita velle divinum est unum et simplex, quia multa non vult nisi per unum, quod est bonitas sua.*“

²⁹ Der in striktester Weise gefasste Identitäts- und Einfachheitsgedanke steht im Zentrum der philosophischen Gotteslehre des Aureoli; vgl. etwa seine Lehre, dass Wesenheit und Attribut in Gott allein vermittelt „*extrinseca connotata*“ unterschieden werden können, im *Scriptum I*, d. 45, q. 72, a. 3 (ed. Halverson S. 361-369 / ed. Rom 1075b-1082b).

schlechthin alternativlos zu werden, was der christliche Theologe „totaliter absonum et erroneum“ nennen muss³⁰. Somit ist in Aureolis Urteil der thomanische Beweis für Gottes freie Verursachung kontingenter Realitäten gescheitert. Weil es dem Dominikaner nicht gelungen ist, von den Objekten des göttlichen Wollens her auch die Vermögensakte zu differenzieren, endet seine Lösung in der Sackgasse eines inakzeptablen Nezessitarismus. Man könnte diese Kritik Aureolis als Aufdeckung einer stets präsenten emanatistischen Gefahr im „bonum diffusivum sui“-Gedanken interpretieren: Ist in der notwendigen Bejahung des absoluten Guten durch den mit ihm identischen Willen nicht die Bejahung des Sich-Verströmens dieses Guten ins Andere seiner selbst untrennbar impliziert? Einfachheit und Identität des göttlichen Wollens führen dazu, dass am Ende Gottes „velle bonitatem“ und sein „velle *propter* bonitatem“ als ein einziges, einfaches, ewiges, unveränderliches „velle“ betrachtet werden müssen, dem auch die Objektunterscheidung kein anderes Modalprädikat als die „Notwendigkeit“ zuzuordnen weiß. Letztere charakterisiert nach Aureoli gerade nicht bloß den Akt des Selbstwollens: Gott liebt notwendig alles Gute, sofern es gut ist, auch das endliche³¹. Zum Zweck seiner Kritik hat Aureoli die Blickrichtung der thomanischen Argumentation umgekehrt: Vor eine freie Liebe zu dem durch den Schöpfungsratschluss *in seiner Realität ermöglichten endlichen Guten* stellt er die notwendige Liebe Gottes zu *allem möglichen (auch endlichen) Guten*. Was immer Anteil an der göttlichen Güte hat, partizipiert an der Notwendigkeit der göttlichen Selbstliebe.

2.2 Die Lösung des Duns Scotus und ihre Zurückweisung

(1) An zweiter Stelle präsentiert Aureoli – in knapperer Form – die These des Scotus, die sich sowohl in der Lectura wie auch in den Pariser Reportationen entfaltet findet, besonders in Rep. IA³². Die im

³⁰ Vgl. Aureoli, Scriptum I, d. 47, a. 1 (ed. Halverson S. 409, Z. 244 / ed. Rom 1099bC).

³¹ Vgl. ebd.: „impossibile quidem est quod Deus non diligat omnem entitatem participantem suam bonitatem“ (ed. Halverson S. 408, Z. 213f. / ed. Rom 1099aF).

³² Vgl. zum folgenden: Scotus, Lect. I, d. 39, nn. 53-61 (Johannes Duns Scotus, Lectura, Liber I, a distinctione octava ad quadagesimam quintam = Opera omnia XVII, Civitas Vaticana 1966, S. 496, Z. 15 – S. 500, Z. 9); Rep. IA, d. 39-40, a. 3, nn. 38-59 (John Duns Scotus, The examined report of the Paris lecture. Latin text and english translation = Reportatio I-A, ed. Allan B. Wolter / Oleg V. Bychkov, Vol. II, St. Bonaventure/NY 2008, 475-482). In der kritischen Edition der Ordinatio sind die parallelen Passagen zu I, d. 39, qq. 1-5, als sekundäre Ergänzungen in die Appendices verwiesen worden: Scotus, Ordinatio, Liber I, a distinctione vigesima sexta ad quadagesimam octavam = Opera omnia VI, Civitas Vaticana 1963, 400-444. Der Text scheint den Vorgaben der

Rahmen der dist. 39-40 des ersten Sentenzenbuches vorgetragenen Ausführungen des Scotus über die Möglichkeit des göttlichen Willens, Ursache alles Kontingenten zu sein, ohne seine Unveränderlichkeit einzubüßen, gehören in den Zusammenhang der Lehre über Gottes Erkennen der „*futura contingentia*“. Auch sie sollen im Folgenden zunächst in ihren Kernthesen wiedergegeben werden.

[1] Es zeichnet unseren (geschöpflichen) Willen aus, frei zwischen verschiedenen Akten wählen zu können. Mit ihrer Hilfe ist er zugleich frei in der Wahl unterschiedlicher Objekte und der Setzung von Effekten.

[2] Die erstgenannte „*indifferentia*“ (gegenüber den Akten) gehört nach Scotus zur Unvollkommenheit des geschöpflichen Willens, während die zweite (gegenüber den Objekten / Wirkungen) zu seiner Vollkommenheit zählt. Nur die zuletzt angeführte darf darum (gemäß der scotischen Grundregel bei der Übertragung geschöpflicher Eigenschaften auf Gott) auch dem göttlichen Willen zugeschrieben werden; sie gehört zum transzendentalen Begriff des Willens als reiner Vollkommenheit, der vom Modus der Endlichkeit oder Unendlichkeit absieht.

[3] Der Akt des göttlichen Willens ist „ein einziger, einfacher, nicht festgelegt gegenüber verschiedenen Objekten“³³. Weil er unendlich ist, kann er je nach Art der Objekte, auf die er gerichtet ist, als notwendiges Wollen (gegenüber dem Primärobjekt der göttlichen Wesenheit) oder als kontingentes Wollen auftreten (gegenüber verschiedenen geschöpflichen Sekundärobjekten): „*per unum actum est indifferens, quia illimitatus et infinitus*“³⁴. In einem Akt ist für Gott möglich, was das Geschöpf nur durch eine Vielzahl von Akten leistet; die Multiplikation von Willensakten als Konsequenz pluralen Objektbezugs findet in Gott nicht statt. Scotus erkennt darin nicht eine Minderung der Freiheit Gottes, sondern vielmehr ihre einzigartige Vollkommenheit³⁵.

[4] Wenn wir die dem Willen Gottes eigene „*potentia ad opposita*“ im Vergleich mit der geschöpflichen zu bestimmen suchen, so ist sie nicht im Sinne der Fähigkeit zu verstehen, an aufeinander folgenden Zeitpunkten einander entgegengesetzte Objekte anzustreben,

Lectura und der Reportatio nachgestaltet worden zu sein (vgl. ebd. 402, Anm. 1). Zur Interpretation: Walter Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus* (= Salzburger Studien zur Philosophie 1), München 1962, 91-112, bes. 101ff.

³³ Scotus, Rep. IA, d. 39-40, a. 3, n. 38 (ed. Wolter / Bychkov, 476).

³⁴ Ebd.

³⁵ Vgl. Scotus, Lectura I d. 39, n. 53 (Ed. Vat. XVII, S. 497, ZZ. 1-3): „*Est igitur libertas voluntatis divinae quod ipsa unica volitione potest tendere in opposita obiecta, et in infinitum liberius quam nos diversis volitionibus.*“

denn das macht die Veränderlichkeit geschöpflicher Freiheit aus, die als Moment der Unvollkommenheit Gott nicht zukommen kann. Gemeinsam ist dem göttlichen wie dem geschöpflichen Willen dagegen die Fähigkeit, in einem Zeitpunkt *t* dasselbe Objekt *a* *entweder* wollen *oder* nicht wollen zu können („pro eodem instanti divisim“), denn sie ist entscheidend für das Bestehen „kontingenter Ursächlichkeit“. Wie somit diese Fähigkeit missverstanden wäre, wenn man sie diachron-transmutativ interpretierte, so wäre es auch falsch, sie synchron gegen das Widerspruchsprinzip ausdeuten zu wollen; sie erstreckt sich nicht auf das gleichzeitige Wollen eines kontradiktorischen Gegensatzes, der logisch unmöglich ist³⁶.

[5] Was bei der so zu verstehenden gemeinsamen Vollmacht zu kontingenter Verursachung den göttlichen Willen klar vom geschöpflichen unterscheidet, ist die Tatsache, dass der „Zeitpunkt“ seines Wollens einzig das „instans aeternitatis“ ist. Gottes Wollen umgreift in einem einzigen, ewigen Selbstvollzug sowohl die notwendige Bejahung des göttlichen Wesens wie die kontingente Bejahung aller geschöpflichen Objekte, auf die er sich in Freiheit beziehen will. Der göttliche Wille kennt keinen Übergang aus dem „actus primus“ in den „actus secundus“, sondern seine „voluntas“ ist von Ewigkeit identisch mit der „volitio“ in der Vielzahl ihrer möglichen Objektbezüge. Die Möglichkeit zur Wahl entgegengesetzter Objekte geht im Falle Gottes darum nicht zeitlich der vollzogenen Wahl voraus, sondern bezeichnet die in der faktischen Entschiedenheit seit Ewigkeit „aufgehobene“ logisch-reale Möglichkeit des unendlichen Aktes³⁷.

Vergleicht man diese Lösung mit der thomanischen, so fällt auf, dass sie Gottes Fähigkeit zur Verursachung kontingenter Realitäten nicht aus einer objekttheoretischen, sondern aus einer akttheoretischen Analyse begründet. Es ist die Unendlichkeit des Willensvollzuges, die erklärt, wie dieser Akt seine Erfüllung allein im unendlichen Objekt, das Gott sich selbst ist, findet, und wie er zugleich als unverändert-selbiger auf die Fülle endlicher Objekte auszugreifen vermag. Weil Scotus zudem „den Willen als reine Vollkommenheit betrachtet, die in Gott in unendlichem Maße verwirklicht ist“, nimmt auch Gottes

³⁶ Scotus, Rep. IA, d. 39-40, a. 3, n. 43 (ed. Wolter / Bychkov, 477). Selbstverständlich sieht Thomas diesen Punkt ebenso; vgl. etwa ähnlich bei ihm 1 Sent. d. 39, q. 1, a. 2 c.: „Si enim intelligatur conjunctim, sic Deus non potest scire quod non scit: quia ista duo sunt impossibilia, quod Deus sciat aliquid quod ab aeterno nescivit. Si autem intelligatur divisim, sic est verum, et designatur potestas libertatis, ut supra dictum est, art. antec., et non mutabilitas scientiae vel voluntatis.“

³⁷ Vgl. Rep. IA, d. 39-40, n. 55 (ed. Wolter / Bychkov, II, 480): „Ad formam ergo argumenti dico quod ista potentia nec est cum actu nec ante actum duratione, sed tantum naturaliter est ante actum, sive prioritate naturae.“

Wollen des endlichen Gutes teil an der ihm eigenen „Einheit von Rationalität und Selbstbestimmung“³⁸, ohne dass irgendein endliches Gut aus sich Gottes Willen notwendig zu bestimmen vermöchte. Gottes Wollen „ad extra“ ist darum unableitbar, aber keineswegs willkürlich.

(2) Die Kritik Aureolis an seinem Ordensbruder fällt bündig, aber unmissverständlich klar aus. Wiederum nimmt sie ihren Ausgang vom Axiom der strikten Identität alles zu Gott Gehörigen: Wenn alles Sein Gottes Notwendig-Sein ist, dann ist es unmöglich, mit Scotus anzunehmen, dass jetzt etwas (in) Gott ist, das von Ewigkeit her auch nicht hätte sein können. Einen ewigen Willensakt Gottes zu konzipieren, der sich von Ewigkeit her auch anders hätte bestimmen können, als er sich faktisch bestimmt hat, führt letztlich zur absurden Idee, „Alternativen“ zum ewig-notwendigen Gott für möglich zu halten. Das Ungenügen der scotischen Lösung offenbart sich für Aureoli noch an einem zweiten Punkt: Scotus kommt in der Sicht seines Kritikers nicht umhin, in dem durch seine Unendlichkeit gegenüber kontingenten Alternativen indifferenten göttlichen Willen irgendein Bestimmungsmoment anzusetzen, eine „stärkere Tendenz“ hin zu derjenigen Seite, auf die faktisch seine Wahl fällt – denn ein konsequent der Potenz gleichgestellter Willensakt hätte keinerlei Kriterium für eine der Alternativen im gleichen Augenblick. Verkennt Aureoli hier schlicht das konsequente scotische Verständnis von Freiheit als Selbstbestimmung, die gerade keines ihr äußerlichen „Grundes“ bedarf³⁹? Wohl eher ließe sich sein Einwand als Zweifel am scotischen Versuch deuten, in der Unendlichkeit des göttlichen Willensaktes tatsächlich gleichermaßen die Indifferenz und die Entschiedenheit des göttlichen Wollens des Geschöpflichen verankern zu können. Die Stoßrichtung des Aureoli mündet auch hier im Vorwurf, dass im Postulat eines „Sich-entschieden-Habens“ der göttlichen Freiheit *als* ewiger und unveränderlicher, weil mit dem Wesensakt identischer, die real getroffene Entscheidung den Charakter strikten Notwendig-Seins erhält. Auch das scotische Modell fände dann sein Ende in der Negation echter Freiheit⁴⁰.

³⁸ Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit* (wie Anm. 32), 99.

³⁹ Vgl. ebd. 108ff.

⁴⁰ Scotus selbst ist auf ähnliche Kritik bereits eingegangen in Ord. I, d. 40, n. 8 (Ed. Vat. VI, S. 311, Z. 14 – S. 312, Z. 9).

3. DER VORSCHLAG AUREOLIS: DIE UNTERSCHIEDUNG VON „INNEREM“ UND „ÄUSSEREM“ WOLLEN ALS GRUNDIDEE FÜR DIE VEREINBARKEIT VON UNVERÄNDERLICHKEIT UND FREIHEIT GOTTES (SCRIPTUM I, D. 47, Q. 74)

(1) Aus der zuvor geübten Kritik an Thomas und Scotus zieht Aureoli zunächst ein doppeltes Fazit⁴¹:

(a) Die Annahme, dass Gottes Wollen des Geschöpflichen in irgendeiner Weise als „*velle intrinsecum*“ zu konzipieren ist, führt unweigerlich in einen Nezeßitarismus, wie ihn das Mittelalter paradigmatisch in der Gotteslehre des Avicenna ausformuliert sah. Denn dieses Wollen müsste sich als schlechthin und absolut notwendig (weil mit Gott selbst identisch) erweisen, was eine Unvermeidlichkeit des Schöpfungshandelns von Ewigkeit her mit sich brächte. Den dazu vorgebrachten Einwand, dass zwar das Wollen Gottes als solches absolut notwendig sei, nicht aber sein Übergehen auf die Kreatur, erkennt Aureoli nicht an, da er keines der beiden konstitutiven Glieder der im Willensakt zwischen Gott und der Kreatur konstituierten Relation als kontingent ansehen kann. Weder ist dies der „*terminus*“, also die Kreatur als von Gott gewollte, denn sie hat zum Zeitpunkt, da Gott sie durch sein Wollen bejaht, selbst noch gar kein eigenes Sein, ist folglich weder notwendig noch kontingent und kann damit nicht den auf sie gerichteten Akt in dieser oder jener Weise qualifizieren. Aber auch das „*fundamentum*“ der Relation, nämlich der Akt des göttlichen Wollens selbst, ist nicht kontingent, sondern (selbst nach Ansicht der Aureoli widersprechenden Theologen) notwendig, so dass diese Qualifizierung gleichermaßen der Übertragung des Wollens auf die Geschöpfe zukommen muss. Da das Sein des Terminus (= das *esse volitum* der Kreatur) erst durch den Akt des göttlichen Willens entsteht und diesen daher nicht zu bestimmen vermag (die Kreatur ist gewollt, *weil* sich der göttliche Willensakt *auch* auf sie bezieht), liegt hier eindeutig der Fall eines allein vom Fundament her bestimmten Aktes vor. Aber selbst wenn man eine Kontingenz des auf die Kreaturen zielenden Willensaktes von Ewigkeit her zugeben wollte, so würde dieser nach Aureoli doch unter der Bedingung, dass das Wollen sich auf Geschöpfliches ausweitete, *notwendig* – hier erinnert der Franziskaner an die früher vorgelegte Argumentation, durch welche die Identität des göttlichen Wollens der Kreaturen mit dem wesenhaften Wollen

⁴¹ Vgl. Aureoli, Scriptum I, d. 46, q. 73, a. 1, „*tertia et quarta propositio*“ (ed. Halverson 409-413 / ed. Rom 1100a-1101b).

Gottes bewiesen wurde. Ein echter kontingenter Modus des Wollens müsste aus der kontingenten *Realität* ebendieses Wollens hervorgehen, die es in Gott niemals geben kann.

(b) Auf diesem Hintergrund formuliert Aureoli seine prinzipielle Absage gegen die Grundannahme, die sowohl dem Modell des Thomas wie auch dem des Scotus zugrundelag: Gott bringt alles Geschöpfliche ohne ein ihn innerlich bestimmendes Wollen („*velle intrinsecum*“) hervor. Diese These steht in bruchloser Kontinuität mit der von Aureoli schon in dist. 46 umfassend begründeten Ablehnung der Vorstellung, dass es in Gott irgendein aus einer Potenz in den Akt überführtes, hervorgebrachtes Wollen geben könne, da dieses seine strikte Identität mit der einfachen Wesenheit einbüßen würde⁴². Im vorliegenden Kontext tritt eine speziellere Begründung hinzu: Ein inneres Wollen kontingenter (d.h. stets eine Alternative besitzender) Tatsachen müsste entweder beide entgegengesetzte Alternativen zugleich bestimmen oder nur eine von ihnen. Im ersten Fall wäre es gerade kein *bestimmendes* Wollen, da ihm der ausschließende Aspekt fehlte, im zweiten Fall hätte, damit Gottes Freiheit real bliebe, neben dem Wollen der einen Alternative ein zweites Wollen zu existieren, das auf deren Gegenteil gerichtet wäre. Um dem Nezzessarismus zu entkommen, sähe man sich aufgrund des Axioms, dass, was immer in Gott ist, mit Gott identisch sein muss, erneut vor die Absurdität gestellt, zwei entgegengesetzte Bestimmungen in Gott anzunehmen. So hat Aureoli im Ausschlussverfahren gezeigt, dass es keine akzeptable Interpretation für ein „*velle intrinsecum*“ als Grundlage des göttlichen Handelns nach außen geben kann. Wer es dennoch behauptet, trägt ein Moment von Unvollkommenheit in den Gottesbegriff ein, das diesen von innen her aufzulösen droht.

(2) Doch wie kann man, wenn der Rekurs auf einen besonderen inneren Willensakt unterbunden wird, trotzdem von einem „freien“ Wollen und Hervorbringen Gottes sprechen⁴³?

(a) Dazu schränkt Aureoli zunächst das eigentliche Moment der Freiheit gänzlich auf die Liebe des „Wohlgefallens“ („*complacentia*“) ein⁴⁴, die Gott notwendig und unveränderlich gegenüber jeder *möglichen* (und realen) Kreatur empfindet. Dies ist nach Aureolis Lehre in dist. 46 der einzige Willensakt, der sich überhaupt ohne

⁴² Vgl. ebd. (ed. Halverson 381ff. / ed. Rom 1097aF-1088aD).

⁴³ Vgl. zum folgenden Scriptum I, d. 47, q. 74, a. 1 (ed. Halverson 413-416 / ed. Rom 1101bF-1103bB).

⁴⁴ Auf die radikalen Konsequenzen dieser Bestimmung für das Verständnis des göttlichen Vorherwissens und seiner Prädestination sei nur am Rand verwiesen. Sie werden ausführlich bei Halverson, Peter Aureol on Predestination (wie Anm. 5), und Schabel, Theology in Paris (wie Anm. 1), dargestellt.

Unvollkommenheit denken und somit Gott in eigentlicher Weise zu schreiben lässt⁴⁵. In Gott würde sich dieser Akt nicht ändern, wenn nie eine Welt geschaffen worden wäre oder wenn die einmal geschaffene Welt vernichtet würde. Von dieser „Freiheit“ (dem mit dem notwendigen „Wohlgefallen“ zu identifizierenden inneren Wollen Gottes) unterscheidet der Theologe einen zweiten Aspekt des „willentlichen Hervorbringens“ als Bezeichnung für Gottes vollmächtiges „äußeres Wollen“⁴⁶: „Willentliches Handeln spricht man ihm zu, weil es zum Begriff des Willens gehört, Herr zu sein über äußere Akte und sie so in seiner Gewalt zu haben, dass er sie aufheben kann“⁴⁷. Aureoli sieht es gerade als Ausweis der höheren Vollkommenheit Gottes gegenüber der Kreatur an, wenn er als Handelnder seine Herrschaft über äußere Akte ohne die Vermittlung innerer Vollzüge ausüben, also äußere Wirkungen setzen kann, ohne selbst irgendeiner inneren Bewegung zu bedürfen. Gott bringt allein kraft seines einfachen göttlichen Wesens etwas hervor oder auch nicht („per rationem simplicem Deitatis producit exterius et non producit“⁴⁸), ohne dass seine Herrschaft eingeschränkt wäre.

(b) Damit kommt das Argument des Aureoli an seinen entscheidenden Punkt: „Willentlichkeit“ wird dem Handeln Gottes nicht aus einer inneren (Willens-)Bestimmung zugesprochen, sondern auf dem Weg über ein „Konnotat“, also die Beziehung auf eine ihm als solchem eigentlich äußerliche Bezugsgröße. Erst vermittelt ihrer gelangen wir zu der Aussage, dass Gott jeden äußeren Akt in seiner Gewalt hat und somit „wirksam“ handelt⁴⁹. Wir müssen Urheber und Verursachtes miteinander in Beziehung bringen, ohne diejenige Verknüpfung zwischen ihnen annehmen zu dürfen, wie wir sie aus dem geschöpflichen Bereich kennen – der Rekurs auf eine innere Willensbestimmung (eine Sehnsucht, Tendenz, einen Wunsch...) zur Erklärung des Her-

⁴⁵ Vgl. Aureoli, *Scriptum I*, d. 46, q. 73, a. 2 (ed. Halverson S. 388, Z. 773-777 / ed. Rom 1091aA-B).

⁴⁶ Zu dem scotischen Hintergrund der Unterscheidung von „amor complacentiae“ und „potestas executiva“ und ihrer Modifizierung bei Aureoli vgl. Halverson, *Peter Aureol on Predestination* (wie Anm. 5), 40-75.

⁴⁷ „Voluntarie vero dicitur agere quia de ratione voluntatis est quod sit respectu exteriorum actuum domina et habens illos in sua potestate, sic quod possit eos suspendere“: Aureoli, *Scriptum I*, d. 47, q. 74, a. 1 (ed. Halverson S. 413, Z. 516-519 / ed. Rom 1102aB).

⁴⁸ Vgl. ebd. (ed. Halverson S. 413, Z. 533 / ed. Rom 1102aD).

⁴⁹ „For Aureol efficaciousness is not attributed strictly to either divine will or divine power; neither one is efficacious in and of itself. ‘Efficacious will’ refers, rather, to the common extrinsic connotates of both the divine will and power, that is, the set of things both willed in eternity and actualized in time“ (Halverson, *Peter Aureol on Predestination* [wie Anm. 5], 69).

vorbringungsgeschehens scheidet aus. Die Göttlichkeit Gottes als solche („ipsamet ratio Deitatis“⁵⁰) „gemäß der Fülle ihrer Vollmacht“ („secundum plenitudinem potestatis“⁵¹) ist die einzige für uns erkennbare Bestimmungsgröße. Wenn wir Gottes Wirken „willentlich“ und „machtvoll“ nennen, dann geschieht dies ganz von der Wirkung her, nicht aus einer Analyse seines Handlungsvollzugs. Wie Ursache und Wirkung tatsächlich verknüpft sind, bleibt dunkel, so dass die gewöhnliche Frage nach der Ursächlichkeit eigentlich gar nicht zu stellen ist. Hatte Scotus die Selbstbestimmung als formales Konstitutiv eines göttlichen Wollens gelehrt, dessen „ad intra“ evidente Vollkommenheit auch dem Wirken „ad extra“ seine Rationalität sichert, so führt Aureoli eine Radikalisierung ein, sofern er scharf zwischen der nach innen und der nach außen gerichteten Seite dieses Wollens trennt und letzteres auf das Faktum einer Setzung reduziert, die in keinerlei Beziehung zu Gottes lichtem Selbstbezug steht. Damit bleibt als einzige geschöpfliche Analogie für Gottes Wirken in der Welt die Unerklärbarkeit des Autonomiemotivs⁵²: Wie der menschliche Wille ohne Vermittlungsinstanzen den bestimmten Akt aus sich entlässt, so setzt die mit allem Wollen Gottes identische Wesenheit ihre Wirkungen⁵³, und erst vermittelt ihrer wird sie selbst als wirkend erkennbar und benennbar. Von Freiheit „ad extra“ ist dort zu sprechen, wo neben dem durch keine zusätzliche Größe zu bestimmenden Absoluten das Nicht-Absolute erscheint, das seine Existenz selbst nicht zu rechtfertigen vermag. Weil Gott im Kontingenten das eine innerlich nicht mehr liebt als das andere, ist die Realität der Welt nicht Ausweis einer besonderen Liebe oder Wahl, sondern Spur reiner Allmacht, aus der heraus Gott, ohne dass er sich „in bestimmter Weise innerlich auf eines der beiden Glieder eines kontradiktorischen Gegensatzes festlegt, eines von ihnen bewirken kann, und dazu benötigt er keinerlei bestimmendes oder vorgegebenes Prinzip“⁵⁴.

⁵⁰ Vgl. Aureoli, *Scriptum I*, d. 47, q. 74, a. 1 (ed. Halverson S. 414, Z. 545f. / ed. Rom 1102aF).

⁵¹ Vgl. ebd. (ed. Halverson S. 41, Z. 558f. / ed. Rom 1102aF).

⁵² Vgl. ebd. (ed. Halverson S. 414, Z. 572-574 / ed. Rom 1102bB): „et ideo non est querenda causa quare elicit talem actum, nisi quia ita vult“.

⁵³ Vgl. auch ebd. die Antwort zum dritten Einwand (ed. Halverson S. 416, Z. 669-674 / ed. Rom 1103aF).

⁵⁴ „Sic ergo patet quale sit velle divinum quod est principium omnium actionum ad extra, et patet quod absque hoc quod Deus determinetur intrinsece ad alteram partem contradictionis determinate, potest producere alteram, nec indiget aliquo determinante aut existente“: ebd. (ed. Halverson S. 416, Z. 687-692 / ed. Rom 1103bA-B).

4. ABSCHLIESSENDE BEOBACHTUNGEN

(1) In der Lehre über den Willen Gottes bleibt Aureoli seiner Tendenz treu, alle Thesen abzuweisen, die Gottes Einfachheit irgendwie in Frage stellen könnten. Mit gleicher Stoßrichtung hat er, um nur einige Beispiele zu nennen, im *Scriptum* wiederholt gegen die scotische Formaldistinktion Stellung bezogen⁵⁵, die Verschiedenheit der von uns benutzten Gottesattribute rein „konnotativ“ begründet⁵⁶, die göttliche Wesenheit ohne jede Annahme göttlicher Ideen als einzige Exemplarursache aller Geschöpfe bestimmt⁵⁷, die strikt gemeinsame Konstitutionsfunktion von Wesenheit und Personen in der (trinitarisch verstandenen) Gottheit betont⁵⁸ oder eine „*potentia generandi*“ in Bezug auf Gott Vater verworfen⁵⁹. In der Aureoli-Forschung ist diese ganz von der Idee der Transzendenz und Einfachheit beherrschte Gotteslehre des Franziskaners immer wieder als nachdrücklicher Beleg für die These verstanden worden, wie schwierig es für mittelalterliche Denker geblieben ist, das theologische Ideal der griechischen Metaphysik mit den Anforderungen der christlichen Offenbarungslehre in Übereinstimmung zu bringen⁶⁰ – der Gott Aureolis wäre in dieser Sicht eher der weltenthobene „Gott der Philosophen“ als der in positive Beziehung zur menschlichen Geschichte tretende Gott der Bibel. Dass diesem in Aureolis philosophischer Gotteslehre allzu wenige Konzessionen gemacht worden seien, erklärt nach Chris Schabel die heftige Ablehnung, die dem Franziskaner in seiner Zeit begegnete⁶¹.

⁵⁵ Halverson, Peter Aureol on Predestination (wie Anm. 5), 14f., verweist bes. auf die Distinktionen 8, 35 und 45; weitere Belege ebd. 25-33.

⁵⁶ Vgl. Halverson, Peter Aureol on Predestination (wie Anm. 5), 34-39.

⁵⁷ Vgl. Conti, Divine Ideas (wie Anm. 5), bes. 111-115, mit Bezug auf Aureoli, *Scriptum*, d. 35, p. 3 (ed. Rom 795a).

⁵⁸ Vgl. die Belege bei Th. Marschler, Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez S. J. in ihrem philosophisch-theologischen Kontext (= BGPhMA NF 71), Münster 2007, 382ff.

⁵⁹ Vgl. ebd. 403f.

⁶⁰ Vgl. Conti, Divine Ideas (wie Anm. 5), 100: „Auriol's position is particularly interesting since it shows better than any other of his time the sharp conflict between the Greek logico-metaphysical apparatus (in the form of Medieval Aristotelianism and Neoplatonism) and (some of) the chief contents of the Christian faith – a conflict which was the real engine in the development of late-medieval philosophy.“

⁶¹ Vgl. Schabel, Theology in Paris (wie Anm. 1), 131: „Auriol's employment of God's will of Operation was the one concession to the revealed God of Scripture. (...) This was too much for his successors at Paris to swallow. They could not give up their Christian notion of an anthropomorphic God, attested perhaps by Scripture, desired certainly by the common man.“

(2) Ob mit einer solchen Bewertung bereits Absicht wie Durchführung des theologischen Programms Aureolis hinreichend erfasst sind, muss bezweifelt werden. Interessant ist in diesem Kontext ein Blick auf die von Lauge O. Nielsen untersuchten „*principia*“ des Aureoli (seine „Antrittsvorlesungen“)⁶². Stärker noch als im Text des nachfolgenden Sentenzenkommentars wird darin von Aureoli die Differenz zwischen christlichem Glauben und natürlicher Vernunft unterstrichen. Demonstrativ stellt sich der Franziskaner gegen eine zu rasche Übernahme des aristotelischen Wissenschaftsverständnisses in die Theologie, wie er sie bei manchen Zeitgenossen beobachtet⁶³. Rationale Theologie ist in seiner Sicht gerade der Versuch, die Erkenntnislücke, die der Mensch angesichts der Offenbarung schmerzlich verspürt, zu überbrücken und so die Konsequenzen des Glaubensdunkels zu mildern. Ihre Aufgabe als „*habitus declarativus*“ besteht darin, die Glaubenssätze zu erläutern, ihre Nichtwidersprüchlichkeit aufzuzeigen und als Verstehenshilfe natürliche Ähnlichkeiten zu formulieren. Doch sind theologische Konklusionen dabei nie evident, sondern immer nur wahrscheinlich⁶⁴. Dieses Konzept stellt nach Nielsen geradezu eine „intellektuelle Version der evangelischen Armut“⁶⁵ dar, die von den Zeitgenossen nicht wegen ihres intellektualistischen, sondern eher wegen ihres fideistischen Grundzuges abgelehnt wurde. In einer weiteren Veröffentlichung⁶⁶ hat Nielsen den Befund am Beispiel von Aureolis Diskussion des berühmten Problems einer ewigen Weltschöpfung bestätigt⁶⁷.

(3) Erst auf diesem Hintergrund lassen sich auch die Thesen des Aureoli über die Freiheit Gottes sachgerecht einordnen. Sie sind primär als Zeugnis eines Theologen zu lesen, der die approximativen Bemühungen seiner starken philosophischen Vernunft vor dem Glaubensgeheimnis scheitern sieht und den Ausweg darin sucht, die Anforderungen beider Seiten nominell, durch Sprachnormierung ohne wirkliche Erklärungsvalenz, miteinander in Verbindung zu halten. Die philosophische Logik verlangt es, alle Aussagen über Gott strikt am Maßstab der Einfachheit, Unveränderlichkeit und Notwendigkeit auszurichten. Der Versuch, mit diesem Konzept die

⁶² Vgl. zum folgenden: Lauge Olaf Nielsen, *The Intelligibility of Faith* (wie Anm. 5).

⁶³ Vgl. ebd. 26ff.

⁶⁴ Vgl. ebd. 33f.

⁶⁵ Ebd. 35: „*intellectual version of Evangelical poverty*“.

⁶⁶ Vgl. Lauge Olaf Nielsen, *Dictates of Faith* (wie Anm. 5).

⁶⁷ Vgl. ebd. 227-235 zu Aureolis Verteidigung der „*creatio ex nihilo*“ mit Hilfe einer rational nicht mehr evident einzuholenden Unterscheidung zweier Stufen von „Notwendigkeit“.

Forderung der christlichen Offenbarung, dass derselbe Gott als Schöpfer und Erlöser in der veränderlichen Weltzeit handelt, innerlich konsistent zu verknüpfen, kann nach Aureoli nur misslingen – er führt entweder das Denken in Sackgassen, wenn er Gott Veränderung zuschreibt, oder impliziert Glaubensirrtum, wenn er in einen Nezessitarismus mündet. Aureolis Lösung besteht am Ende darin, den „philosophischen Gott“ und das Faktum der kontingenten Welt bzw. die Offenbarungsaussage vom Handeln Gottes in ihr einander gegenüberzustellen und sie mit dem „denominativen“ Begriff des „äußeren Wollens“ zu verbinden. Dieser Begriff kommt über die Funktion der unbestimmten Variablen in einer für uns nicht lösba- ren Gleichung kaum hinaus. Gottes „doppeltes Wollen“ bei Aureoli ist letztlich Chiffre für einen Trend zur „doppelten Wahrheit“ im philo- sophischen und theologischen Wirklichkeitsverstehen, in dem, wie bereits Raymundus Dreiling festgestellt hat, „die wirklich innere Synthese zwischen Philosophie und Theologie (...) gefährdet ist“⁶⁸. Eine echte Vermittlung der Standpunkte bleibt ein Stück eschatologi- scher Hoffnung.

Der freie „Gott der Bibel“ wird damit keineswegs a priori relativiert. Im Gegenteil: Indem der Theologe darauf verzichtet, die Freiheit des Schöpfers „in ihm selbst“, d.h. im Kontext der umfassenderen göttli- chen Eigenschaftslehre, zu begründen, wird sie weniger negiert als in eine zuvor nicht gekannte Absolutheit gestellt. Sie manifestiert sich als unableitbare „potestas“ im kontingent-externen Faktum der geschöpf- lichen Realität. Die Welt offenbart Gott als den wesenhaft souveränen Herrn gerade deswegen, weil ihre Geschöpflichkeit das ganz Andere dessen ist, was die philosophische Vernunft über Gottes Notwendig- Sein festhalten muss. Wenn es in der christlichen Theologie des Mittelalters „eine Position des Voluntarismus“ gab, „die schließlich dahinführte zu sagen, wir kennten von Gott nur seine *Voluntas ordi- nata*“⁶⁹, dann gründet sie eher als bei Scotus bei Denkern wie Aureoli. Willkürlich ist der Schritt hin zur Vorstellung vom Willkürgott, dessen entschiedenes Handeln wir immer nur „von außen“ begreifen, kei- neswegs, sondern vielmehr Resultat einer Apologetik, die zwischen den un- erbittlichen Ansprüchen philosophischer und theologischer Wahrheit verzweifelt Halt sucht im postulatorischen Niemandsländ konnotati-

⁶⁸ Raymundus Dreiling, *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franzis- kanererbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole) nebst biographisch-bibliogra- phischer Einleitung* (= BGPhMA XI/6), Münster 1913, 202.

⁶⁹ Benedikt XVI., „Glaube, Vernunft, Universität“, Vorlesung an der Universität Re- gensburg am 12.06.2006. URL = <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html>.

ver Zuschreibungen. Sehr wohnlich, so haben die Kritiker des Aureoli rasch bemerkt, ist dieser Aufenthaltsort nicht. Wenn die Thesen des Franziskaners dennoch in der Diskussion blieben, ja in der Scholastik der frühen Neuzeit sogar neue Anhänger fanden, über die bei anderer Gelegenheit zu sprechen lohnte, bestätigt sich der Ernst der Probleme, die Aureoli scharfsinnig benannt und bearbeitet hat.