

Hugolin von Orvietos Lehre von der *scientia Dei* im Rahmen der Lehrentwicklungen 1250-1350*)

EINLEITUNG

Das Problem des göttlichen Wissens, oder mehr abstrakt-philosophisch formuliert, die Frage nach der Intellektualität des ersten Prinzips und dem Verhältnis dieses intellektuellen Prinzips zur Wirklichkeit, gehört zu den ältesten und meistdiskutierten Fragen der Philosophie. Daß der Struktur der Wirklichkeit ein geistiges, ordnendes Prinzip zu Grunde liegt, wurde bereits in der Antike von Denkern wie Anaxagoras († 428 v. Chr.), Diogenes von Apollonia (zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr.) und Platon († 348/7 v. Chr.) behauptet. Die dabei vorausgesetzte Kopplung zwischen Weltordnung und Vernunft hat, wie bekannt, von Platons Ideenlehre über den Neuplatonismus eines Augustin († 430) bis hinein in die Neuzeit (Hegel) die Philosophie beherrscht. Auch heute noch steht das Problem des göttlichen Wissens im Brennpunkt des Interesses, nicht nur bei den Philosophie- und Theologiehistorikern, sondern auch bei den Logikern und Religionsphilosophen, wie unter anderem die Studien von A.N. Prior, N. Pike, R. Swinburne und A. Kenny beweisen¹⁾.

Betrachten wir nunmehr den mittelalterlichen Beitrag zur Problematik des göttlichen Wissens im Besonderen, so läßt sich als die entscheidende Periode die Zeit zwischen ca. 1250 und 1350 ansehen²⁾.

*) Diese Studie wurde ermöglicht durch finanzielle Unterstützung von Seiten der Niederländischen Organisation für wissenschaftliche Forschung (NWO) und der Niels Stensen-Stichting (Amsterdam).

¹⁾ Vgl. etwa A.N. Prior, *Papers on Time and Tense*, Oxford 1968; N. Pike, *God and Timelessness*, Studies in Ethics and the Philosophy of Religion, London 1970; R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Clarendon Library of Logic and Philosophy, Oxford² 1986 und A. Kenny, *The God of the Philosophers*, Oxford² 1986.

²⁾ Über den mittelalterlichen Beitrag zur Problematik, vgl. C. Normore, «Future Contingents», *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*, eds. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (Cambridge usw. 1982), 358-81; *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy. Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, ed. by T. Rudavsky, Synthese Historical Library 25, Dordrecht-Boston-Lancaster 1985; W.L. Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez*, Brill's Studies in Intellectual History 7, Leiden usw. 1988.

In diesem Zeitabschnitt fanden drei wichtige Entwicklungen statt, die die Behandlung der Problematik des göttlichen Wissens für längere Zeit maßgebend bestimmt haben: die Herausforderung durch Aristoteles und Averroes († 1198) (ab ca. 1250), die Frage der Beweisbarkeit theologischer Wahrheiten (ab ca. 1298) und die logisch-semantische Methode (ab ca. 1317 bzw. 1342). Ohne Einsicht in diese Neugestaltungen der Problematik lassen sich die Standpunkte und Aussagen über das göttliche Wissen, wie man sie bei Theologen des 14. Jahrhunderts vorfinden kann, kaum richtig bewerten. Wir möchten deshalb auf diese drei Entwicklungen kurz eingehen.

Zuerst die Herausforderung durch Aristoteles und Averroes. Die Rezeption einer großen Anzahl von Aristoteles-texten, vor allem der Metaphysik, seit der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, wie auch der lateinischen Übersetzungen mehrerer Werke des Avicenna († 1037) und des Averroes aus der letzten Hälfte des 12. Jahrhunderts bzw. den Jahren 1220-1235, veranlaßte um die Mitte des 13. Jahrhunderts die Philosophen und Theologen zu einer neuen Positionsbestimmung bezüglich der Frage des göttlichen Wissens³). In den meisten philosophischen und theologischen Werken aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts fehlte noch ein deutliches Problembewußtsein dessen, ob Gott als höchstes Prinzip der Wirklichkeit die Welt erkennen kann⁴). Ab der Mitte des 13. Jahrhunderts jedoch wurde das — wie aus mehreren Texten hervorgeht — anders, wohl auch dadurch, daß ab 1255, nach einer Anzahl von früheren Verboten (1210, 1215, 1231, 1245), die *libri naturales* des Aristoteles an der Pariser Artesfakultät zur Pflichtlektüre wurden⁵). Das Studium der Schriften des Aristoteles und Averroes, vor allem das Studium der Metaphysik Lambda mit ihren doppeldeutigen Aussagen über das göttliche Wissen und des Averroischen Kommentars zur Metaphysik, konfrontierte die Philosophen und Theologen nunmehr unausweichlich mit der Frage, ob es mit der göttlichen Vollkommenheit zu vereinbaren sei, daß Gott etwas anderes als sein eigenes Wesen erkenne. Der Averroische Kommentar schien das zu verneinen.

³) Über die Rezeption dieser Texte im Mittelalter, siehe F. van Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle*, Philosophes médiévaux IX (Louvain-Paris 1966), 72-117, und B.G. Dod, «Aristoteles Latinus», *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (...), 45-79.

⁴) Siehe die Belege bei R. Imbach, *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts*, *Studia Friburgensia* NF 53 (Freiburg 1976), 41-48.

⁵) Vgl. R. Imbach, *op. cit.*, 41.

In dieser Schrift wurde an Hand einer Reihe aus Aristoteles geschöpfter Argumente dargelegt, Gott könne, da er vollkommen und einfach sei, nur sein eigenes Wesen erkennen⁶). Wie unter anderem aus Aegidius Romanus' Schrift *De erroribus philosophorum* (entstanden ca. 1270) und den Pariser Zensuren von 1270 und 1277 hervorgeht, erreichte die Diskussion in den siebziger Jahren einen Höhepunkt⁷). Obschon nun bereits in den neunziger Jahren des 13. Jahrhunderts die Diskussion ihre ursprüngliche Schärfe verloren hatte, zeigen die Sentenzenkommentare von Theologen wie Petrus Aureoli († 1322) (entstanden ca. 1312-1318), Gregor von Rimini († 1358) (entstanden 1343-1346) und Marsilius von Inghen († 1396) (entstanden 1392-1394), daß die Frage nach der richtigen Interpretation der Lehre des Aristoteles und Averroes noch sehr lange Gegenstand weitgehender Meinungsverschiedenheiten war⁸).

Durch die Rezeption der *libri naturales* des Aristoteles, im Besonderen aber durch die bereits länger bestehende Praxis der Lektüre und des Kommentierens von schon früher bekannten Aristotelischen Schriften zur Logik, entstand um die Jahrhundertwende eine neue Einstellung zur Wissenschaftlichkeit der Theologie und Philosophie⁹). Auf dem Gebiete des göttlichen Wissens manifestierte sich diese neue Einstellung in aller Deutlichkeit in den Sentenzenkommentaren des Duns Scotus († 1308) (bereits in der *Lectura Oxoniensis*, begonnen 1298, vor allem aber in den *Reportata Parisiensia*), Wilhelm von Ockham († 1347) (entstanden 1317-1319) und Johannes Baconis († 1348) (1322/1323 Magister der Theologie in Paris). Das Problem der Intellektualität Gottes wurde mehr und mehr ein Problem der Beweisbarkeit: die Fragestellung bezog sich nicht mehr, wie es vorher üblich war, allein

⁶) Vgl. Averroes, *In Metaphysicam*, ed. Iuntina VIII (Venetiis 1562, Unveränderter Nachdruck Frankfurt am Main 1962), Lib. XII t. comm. 51, foll. 335^{rb}-337^{ra}.

⁷) Siehe Aegidius Romanus, *Errores philosophorum*, Critical Text with Notes and Introduction by J. Koch, English Translation by J.O. Riedl (Milwaukee, Wisc. 1944), 12 (Aristoteles), 24 (Averroes), 36 (Avicenna), und *Chartularium universitatis Parisiensis* I, edd. H. Denifle et Ae. Chatelain (Paris 1889, Nachdruck Bruxelles 1964), 487 (= 1270, prop. 11) u. 544 (= 1277, prop. 3).

⁸) Siehe Petrus Aureoli, *Commentariorum in primum librum Sententiarum pars secunda* (Romae 1596), Lib. I d. 35 p. 3 a. 1, foll. 789^a-792^a; Gregor von Rimini, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, edd. A.D. Trapp et V. Marcolino, Tom. III (Berlin-New York 1984), Lib. I dd. 35-36 q. 1, 211-222, und Marsilius von Inghen, *Quaestiones super quattuor libros Sententiarum* (Straßburg 1501, Unveränderter Nachdruck Frankfurt am Main 1966), Lib. I q. 38 a. 3, fol. 156^{ra}.

⁹) Vgl. etwa K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Universal-Bibliothek Nr. 8342 (Stuttgart 1986), 426-430.

auf das inhaltliche, sondern es wurde zugleich eine kritische Untersuchung über die rationelle Lösbarkeit des behandelten Problems angestellt. Es wurde z.B. nicht mehr lediglich gefragt: «Hat Gott eine intellektuelle Natur?» oder «Erkennt Gott die Geschöpfe?», wie es bei Thomas von Aquin († 1274) und vielen anderen Theologen des 13. Jahrhunderts gefragt wurde, sondern vielmehr: «Kann man beweisen, daß Gott eine intellektuelle Natur hat?», bzw. «Kann man beweisen, daß Gott die Geschöpfe erkennt?» Diese kritische Art des Fragenstellers hat sich das ganze 14. Jahrhundert hindurch erhalten.

Als direkte Folge dieser kritischen Einstellung zur Wissenschaftlichkeit, ergänzt aber und verstärkt durch die Entwicklungen auf dem Gebiete der Logik, vor allem durch die Analysen der *proprietaes terminorum*, der synkategorematischen termini und verschiedenerlei Fallazien, zeichnete sich in England ab ca. 1317 und in Paris ab ca. 1342 eine weitere wichtige Entwicklung in der Behandlung der Problematik des göttlichen Wissens ab¹⁰). Die Probleme in Bezug auf das Vorherwissen, wie dessen Unveränderlichkeit und die Frage, ob die Unfehlbarkeit des Vorherwissens sich mit der Freiheit der rationalen Kreaturen vereinbaren lasse, wurden nunmehr vor allem sprachlogisch gelöst, indem man untersuchte, welche Sätze als wahr und welche Sätze als falsch zu bezeichnen sind, bzw. welche Sätze sich gegenseitig ausschließen und welche nicht. Es ist sehr gut möglich, daß auch die schon ganz früh einsetzende und manchmal sogar sehr scharfe Kritik an den inhaltlichen Lösungen des Thomas von Aquin und Duns Scotus dazu beigetragen hat, daß der Akzent sich von einer inhaltlichen zu einer rein äußerlichen Behandlung der Problematik des Vorherwissens verschoben hat. Dieses sprachlogische Verfahren läßt sich zuerst in England um 1317 bei Richard von Campsall († vor 1330-1331), Walter Chatton († um 1344) und Wilhelm von Ockham feststellen, und wurde nachher von Johannes von Rodington († 1348), Robert Holcot († 1349) und Adam Wodam († 1358) übernommen¹¹). In Paris hingegen fand es erst später, zu Beginn der vierziger Jahren des 14. Jahrhunderts, aller Wahrscheinlichkeit nach als Folge der Rezeption der Werke der soeben genannten englischen Theologen, bei Denkern wie Gregor von Rimini

¹⁰) Über die mittelalterlichen Entwicklungen der Logik, siehe jetzt A. de Libera, *La philosophie médiévale*, Que sais-je? 1044 (Paris 1989), 34-52.

¹¹) Siehe die Belege in M.J.F.M. Hoenen, *Marsilius van Inghen († 1396) over het goddelijke weten. Zijn plaats in de ontwikkeling van de opvattingen over het goddelijke weten ca. 1255-1396*, Deel I: Studie (Nijmegen 1989), 234.

und Johannes Mirecourt Eingang¹²⁾. Wie aus dem Sentenzenkommentar des Marsilius von Inghen hervorgeht, wurde dieser wohl typisch englische Beitrag zur Entwicklung des Problems des göttlichen Wissens auch später noch, zum Ende des 14. Jahrhunderts, übernommen¹³⁾.

HUGOLIN VON ORVIETO ÜBER DAS GÖTTLICHE WISSEN

Kommen wir nun zum eigentlichen Thema unseres Beitrags: die historisch-philosophischen Hintergründe der Auffassungen des Augustinertheologen Hugolin von Orvieto über das göttliche Wissen.

Hugolin von Orvieto zählt zweifelsohne zu den einflußreichsten Theologen der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Sein Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden (entstanden 1348/9 in Paris, endgültige Redaktion, die sogenannte *recollectio*, 1365 von Simon von Cremona († nach 1390) verfaßt¹⁴⁾ hatte, wie bekannt, nicht nur einen großen Einfluß auf Theologen des Augustinerordens, wie Johannes Hiltalingen von Basel († 1392) und Dionysius von Montina (1374 Magister der Theologie in Paris), sondern auch auf Theologen außerhalb des Ordens, wie Konrad von Ebrach († 1399) und Nikolaus von Dinkelsbühl († 1433)¹⁵⁾. Bedeutende Theologen setzten sich mit seinen Standpunkten auseinander: der Heidelberger Theologe Marsilius von Inghen z.B. kritisierte in seinem Sentenzenkommentar eingehend die Auffassungen des Hugolin über die Unmöglichkeit wahren Gotterkennens *in puro lumine naturali*¹⁶⁾.

Die Wirkung Hugolins wird zusätzlich dadurch hervorgehoben, daß er in Italien und Wien Anhänger (*sequaces*) hatte. Er leitete, wie bekannt, 1357-1359 das *studium* der Augustiner in Perugia und war 1364-1368 an der theologischen Fakultät zu Bologna tätig¹⁷⁾. Sein Einfluß in Wien (zu Beginn des 15. Jahrhunderts) läßt sich vor allem

¹²⁾ *Op. cit.*, 234 u. 283-292.

¹³⁾ *Op. cit.*, 394-404.

¹⁴⁾ Siehe Hugolin von Orvieto, *Commentarius in quattuor libros Sententiarum* I, quem edendum curavit W. Eckermann, Cassiciacum, Supplementband VIII (Würzburg 1980), XVIII (Einleitung).

¹⁵⁾ Für den Einfluß von Hugolins Sentenzenkommentar, siehe A. Zumkeller, «Die Augustinerschule des Mittelalters: Vertreter und philosophisch-theologische Lehre (Übersicht nach dem heutigen Stand der Forschung)», *Analecta Augustiniana* 27 (1964), 225-226 und Hugolin von Orvieto, *Commentarius in quattuor libros Sententiarum* I (...), V-VI (Einleitung).

¹⁶⁾ Siehe Marsilius von Inghen, *Quaestiones in quattuor libros Sententiarum* (ed. cit.), Lib. I q. 5 a.1, fol. 34^{ra-b}.

¹⁷⁾ A. Zumkeller, «Die Augustinerschule des Mittelalters (...)», 226.

mit der dortigen Dozentur des bereits erwähnten Konrad von Ebrach erklären¹⁸⁾.

In Anbetracht der Wirkung und Einflußnahme des Hugolinschen Sentenzenkommentars scheint uns eine historisch-philosophische Untersuchung der von Hugolin entwickelten Gedanken von erster Wichtigkeit zu sein: inwieweit lassen sich seine Auffassungen den damals gängigen Standpunkten bezüglich des göttlichen Wissens zuweisen. Eine derartige historisch-philosophische Untersuchung über Hugolins Lehre des göttlichen Wissens ist unserer Kenntnis nach noch nie unternommen worden.

Wir möchten in der nachfolgenden Untersuchung auf drei Punkte in der Lehre Hugolins über das göttliche Wissen eingehen, die sich aus der historischen Betrachtung heraus als die wesentlichen heraus kristallisiert haben:

1. Hugolins Auffassung über die Beweisbarkeit der göttlichen Intellektualität.
2. Seine Deutung der Lehre des Aristoteles und des Averroes und seine Kritik an Petrus Aureoli.
3. Die Frage wie sich nach Hugolin göttliches Wissen und menschliche Freiheit vereinbaren lassen.

1. Die Beweisbarkeit der göttlichen Intellektualität

Es ist auffallend, daß sich in dem Sentenzenkommentar des Hugolin, anders als z.B. bei Gregor von Rimini, keine ausführliche Darstellung des Problems der Beweisbarkeit der göttlichen Intellektualität finden läßt. Nur wenige Argumente werden von ihm angeführt. Sein erstes (und deshalb wohl wichtigstes) Argument lautet wie folgt: Daß Gott eine «*natura intellectualis*» ist, ist eine «*communis animi conceptio*»¹⁹⁾. Hugolin expliziert den Begriff «*communis animi conceptio*» nicht. Gehen wir aber von der seit Boethius († 524) gängigen Bedeutung dieses Begriffes aus, so heißt es, daß der Satz «Gott ist eine intellektuelle Natur» ein Grundsatz der Seele oder ein Axiom ist, das nicht

¹⁸⁾ M. Schulze, 'Via Gregorii' in *Forschung und Quellen*, *Gregor von Rimini, Werk und Wirkung bis zur Reformation*, hrsg. von H.A. Oberman, Spätmittelalter und Reformation Bd. 20 (Berlin-New York), 41 Anm. 67.

¹⁹⁾ Hugolin von Orvieto, *Commentarius in quattuor libros Sententiarum* (ed. Eckermann II), Lib. I d. 35 q. u a. 1, 296: «*Prima conclusio: Deus est natura intellectualis. Est communis animi conceptio*».

verneint werden kann²⁰). Als Begründung dieses Axioms führte Hugolin unter anderem das herkömmliche Argument an, ein Wesen mit einer intellektuellen Natur sei höher und vollkommener als ein Wesen ohne eine solche Natur. Da es nun unmöglich ein Wesen geben kann, das vollkommener ist als Gott, ist Gott, so Hugolin, eine intellektuelle Natur²¹).

Der Standpunkt, «Gott ist eine intellektuelle Natur» sei eine «communis animi conceptio», ist unserem Wissen nach für das 14. Jahrhundert neu und verdient eine nähere Untersuchung, zumal Hugolin selber keinen direkten Hinweis darauf gegeben hat, wie er zu diesem Standpunkt gekommen ist. Einer der Gründe, weshalb Hugolin die göttliche Intellektualität als ein Axiom, d.h. als einen nicht aus einem höheren Prinzip herzuleitenden Satz verstand, war wohl die von ihm mehrfach hervorgehobene göttliche Einfachheit²²): Da Gott das erste Prinzip der Wirklichkeit ist und seine Natur nicht zusammengesetzt sein kann, gibt es kein höheres Prinzip, aus dem sich die Eigenschaften der göttlichen Natur herleiten lassen.

Betrachten wir jedoch diese Stellungnahme Hugolins nunmehr aus der breiteren historischen Perspektive der Auseinandersetzungen im 14. Jahrhundert, so können es auch die oft fundamentalen Kritiken an den herkömmlichen Argumenten gewesen sein, die Hugolin zu seinem Standpunkt geführt haben. Gehen wir kurz auf diese Argumente und die an ihnen geübte Kritik ein.

Die göttliche Intellektualität wurde seit der Mitte des 13. Jahrhunderts grundsätzlich mit den folgenden drei Argumenten begründet: Gott hat eine intellektuelle Natur 1. da er immateriell ist und Immaterialität Intellektualität impliziert, 2. da ihm jede Vollkommenheit zuerkannt werden muß und Intellektualität eine Vollkommenheit ist und 3. da er den Geschöpfen eine Natur gegeben hat, die sie zu ihrem Ziel

²⁰) Über den Begriff «communis animi conceptio», siehe Art. «Communes conceptiones» (H.K. Kohlenberger), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. I (Darmstadt 1971), 1024.

²¹) Hugolin von Orvieto, *Commentarius in quattuor libros Sententiarum* (ed. Eckermann II), Lib. I d. 35 q. u a. 1, 296: «Item: Esse naturam intellectualem est nobilioris perfectionis quolibet genere essendi, ubi deest esse intellectivum. Sed impossibile est aliquid esse nobilius deo; igitur».

²²) Vgl. Hugolin von Orvieto, *Commentarius in quattuor libros Sententiarum* (ed. Eckermann II), Lib. I d. 8 q. u a. 1, 188; d. 8 q. u a. 2, 197; d. 35 q. u a. 1, 296; d. 39 q. u, 311.

führt und er (Gott) bei der Kausalität der Geschöpfe mittätig ist, was den Besitz eines Erkenntnisvermögens voraussetzt.

Das erste Argument stammt von Avicenna²³) und wurde unter anderen von Thomas von Aquin, Heinrich von Gent († 1293) und verschiedenen der früheren Thomisten, unter ihnen Jean de Paris († 1306) und Hervaeus Natalis († 1323), übernommen und weiter ausgearbeitet²⁴). Von Denkern wie Scotus und Wilhelm von Ockham jedoch wurde es stark kritisiert: sie führten unter anderem das im Rahmen unserer Untersuchung sehr wichtige Gegenargument an, man könne für die Intellektualität einer Sache unmöglich einen Grund (*ratio*) angeben, auch nicht die Immaterialität. Denn die Intellektualität wird nicht aufgrund von etwas anderem, z.B. der Immaterialität, der Sache zuerkannt, sondern lediglich aufgrund ihrer Natur, da die Intellektualität nur ein Aspekt der Natur der Sache selbst ist²⁵).

²³) Vgl. Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* V-X, Éd. critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet, Avicenna Latinus (Louvain-Leiden 1980), Tract. VIII c. 6, 414.

²⁴) Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, cura et studio Instituti Studiorum Mediaevalium Ottaviensis (Ottawa, Can. 1953), Pars. I q. 14 a. 1 c. 92^a: «Unde cum Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus patet, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis»; Heinrich von Gent, *Quodlibeta* (Parisiis 1518, Unveränderter Nachdruck Louvain 1961), Quodl. VIII q. 1, fol. 299^{vA}; Jean de Paris, *Commentaire sur les Sentences*, Reportation, Livre I, Éd. critique par J.-P. Muller, *Studia Anselmiana* fasc. XLVII (Romae 1961), q. 113 (d. 35 q. 1), 344, und Hervaeus Natalis, *In quatuor libros Sententiarum commentaria* (Parisiis 1647, Unveränderter Nachdruck Westmead, Farnborough 1966), Lib. I d. 33 q. 1 a. 1, fol. 137^{aB-bB}.

²⁵) Vgl. Duns Scotus, *Reportata Parisiensia* (ed. Wadding XI.1, Lugduni 1639, Unveränderter Nachdruck Hildesheim 1969), Lib. I d. 35 q. 1 a. 1 n. 14, fol. 193^b: «(Deum esse intelligentem, *MH*) non potest a priori probari: quia sicut homo, vel humanitas est prima ratio constitutiva hominis, vel entitatis specificae talis, non potest ostendi sibi inesse per aliquem conceptum sibi immediatorem, vel priorem, quia tunc non esset prima ratio constitutiva eius (...), ita etiam quod intellectualitas sit prima ratio entis intelligibilis, constituens ipsum in *esse* tali, et nihil exigit re prius essentialiter ea, quo hoc posset de eo ostendi», und Wilhelm von Ockham, *Scriptum in librum primum Sententiarum, Ordinatio*, edd. G.I. Etzkorn et F.E. Kelly, *Opera Theologica* IV (St. Bonaventure, New York 1979), Lib. I d. 35 q. 1, 427: «Nec potest aliqua ratio generalis dari quare aliquid est cognitivum, sed ex natura rei habet quod sit cognitivum vel quod non sit cognitivum». Bemerkt werden soll, daß der Text der *Reportata Parisiensia*, wie er in der Wadding-Edition abgedruckt ist, nicht immer die authentischen Gedanken des Scotus wiedergibt. Die hier und weiter unten zitierten Auffassungen können deshalb nur unter einem gewissen Vorbehalt Scotus zugeschrieben werden. Eine kritische Edition der *Reportata Parisiensia* steht noch aus. Über die textkritischen Probleme dieses Textes, siehe A. Pelzer, «Le premier livre des *Reportata Parisiensia* de Jean Duns Scot», in: id., *Études d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale*, recueil d'articles mis à jour à l'aide des notes de l'auteur par A. Pattin et E. van de Vijver, *Philosophes médiévaux* VIII (Louvain-Paris 1964), 422-467 und V. Richter, «Zu der frühen Rezeptionsgeschichte von

Wie aus den Werken der nachfolgenden Periode hervorgeht, war diese Kritik sehr wirkungsvoll. Nur noch sehr wenige Theologen, wie z.B. der Augustiner Thomas von Straßburg († 1357) und der Thomist Johannes Capreolus († 1444), stützten sich in ihren Sentenzencommentaren auf dieses Argument²⁶⁾.

Das zweite Argument, das die göttliche Vollkommenheit betraf, rührte von Augustin und Anselm († 1109) her²⁷⁾ und wurde von vielen Theologen übernommen. Scotus jedoch kritisierte auch dieses Argument. Obwohl er der Meinung war, daß die Intellektualität eine Vollkommenheit sei und deshalb Gott zuerkannt werden müsse, war es seines Erachtens unmöglich, dies schlüssig zu beweisen. Denn, so Scotus, der Prüfstein, ob etwas eine reine Vollkommenheit ist, ist Gott. Wenn etwas Gott zukommt, dann ist es eine reine Vollkommenheit, sonst nicht. Das bedeutet, daß man zuerst untersuchen muß, ob Intellektualität Gott zukommen kann, bevor man überhaupt weiß, ob es eine reine Vollkommenheit ist. Dem Argument der göttlichen Vollkommenheit lag nach Scotus also eine *petitio principii* zugrunde²⁸⁾.

Auf Grund des Scheiterns dieses Arguments, wie auch auf Grund der von ihm hervorgebrachten Einsicht, daß Intellektualität sich nicht aus etwas Höherem ableiten läßt, kam Scotus zu der Annahme, die Intellektualität Gottes könne unmöglich mit a priori-, sondern nur mit a posteriori-Argumenten, d.h. mit Argumenten, die auf die Beziehung zwischen Gott und Schöpfung aufgebaut sind, bewiesen werden²⁹⁾.

Scotus' Reportatio», in: id., *Studien zum literarischen Werk von Johannes Duns Scotus*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt Bd. 14 (München 1988), 79-97.

²⁶⁾ Vgl. Thomas von Straßburg, *Commentaria in IIII libros Sententiarum* (Venetiis 1564, Unveränderter Nachdruck Ridgewood, New Jersey 1965), Lib. I d. 35 q. 1, fol. 102^b, und Johannes Capreolus, *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis*, Tom. II, De novo editae cura et studio C. Peban et Th. Pèques (Turonibus 1900), Lib. I d. 35 q. 1, 349^a-350^a u. 367^b-368^b.

²⁷⁾ Vgl. Augustin, *De doctrina christiana*, cura et studio I. Martin, CCSL XXXII, Opera Pars IV/1 (Turnholti 1962), Lib. I, VII-VIII (7-8), 10-11 und Anselmus, *Monologion*, Opera omnia I, recensuit F.S. Schmitt (Seckau 1938, Nachdruck Stuttgart-Bad Cannstatt 1968), c. 15, 28-9.

²⁸⁾ Duns Scotus, *Reportata Parisiensia* (ed. Wadd. XI.1), Lib. I d. 35 q. 1 a. 1 n. 14, fol. 193^b: «(...) oportet prius probare quod intellectus, et intelligere sint sibi (= Gott, MH) compossibiles, quam accipere quod sint perfectio simpliciter (...)».

²⁹⁾ *Ibidem*: «Ideo dico sicut prius, quod a posteriori potest probari tantum Deum esse intelligentem, et intelligere, et quod ita est, ostendunt necessario effectus in universo, qui sunt ab eo mediate, vel immediate: et non potest a priori probari (...)».

Hiermit kommen wir zum dritten Argument: Gott ist eine intellektuelle Natur, da er die Geschöpfe zu ihrem Ziel führt und ihnen bei ihrer Aktivität hilft. Dieses von Scotus als a-posteriori gekennzeichnete Argument war im 13. und 14. Jahrhundert wohl das bekannteste: es läßt sich bei vielen Theologen in mehreren Formen nachweisen. Es gab jedoch auch Kritiker. Bereits Petrus Aureoli führte in seinem Sentenzenkommentar an, daß dieses Argument, wie auch jedwedes andere a posteriori-Argument, unmöglich Beweiskräftig (*efficax*) sein kann, da es einen Glaubenssatz voraussetzt, dem die Philosophen (Aristoteles und Averroes) nicht zustimmen, nämlich, daß Gott die Welt und die Geschöpfe geschaffen hat³⁰). Auch Ockham legte, wie bekannt, in seinen *Quodlibeta* (entstanden 1322-1325) dar, die göttliche Kausalität könne, obwohl sie nicht zu leugnen sei, mit natürlichen Argumenten (*naturali ratione*) unmöglich schlüssig bewiesen werden³¹).

Hugolin muß die an diesen drei Intellektualitätsargumenten ausgeübte Kritik gekannt haben: sie wurde hervorgebracht von Theologen, deren Werke zur Zeit Hugolins viel gelesen und benutzt wurden und dessen Auffassungen von Hugolin zitiert wurden. Es ist daher sehr gut möglich, daß gerade diese Kritik, die ja nicht darin bestand, das Faktum der göttlichen Intellektualität als solches zu leugnen, sondern nur die Möglichkeit einer philosophischen Begründung derselben, Hugolin dazu geführt hat, den Satz «Gott ist eine intellektuelle Natur» als einen wahren, aber nicht zu begründenden Satz, oder wie es bei Hugolin heißt, als eine «*communis animi conceptio*» zu verstehen.

2. Hugolins Deutung der Lehre des Aristoteles und Averroes und seine Kritik an Petrus Aureoli

Kommen wir nun zum zweiten Punkt: Hugolins Deutung der Lehre des Aristoteles und des Averroes und seine Kritik an Petrus Aureoli.

Das erste was auffällt ist, daß Hugolin keinen Unterschied zwischen den Auffassungen des Aristoteles und des Averroes macht. Er

³⁰) Petrus Aureoli, *Commentariorum in primum librum Sententiarum pars secunda* (ed. cit.), Lib. I d. 35 a. 2, fol. 759^{va}: «(...) haec ratio non est efficax, quia supponit unum creditum, et a Philosophis negatum, videlicet quod Deus sit principium effectivum totius universi, et partium ipsius».

³¹) Wilhelm von Ockham, *Quodlibeta Septem*, ed. J.C. Wey, *Opera Theologica IX* (St. Bonaventure, New York 1980), *Quodl. II q. 1*, 108: «(...) dico quod non potest probari naturali ratione quod Deus sit causa efficiens alicuius effectus (...)».

steht damit in einer Tradition, die sich vor allem in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts bei Denkern wie Petrus Aureoli, Johannes Baconis, Matheus de Eugubio (1333-1347 *magister artium* in Bologna) und Gregor von Rimini herausgebildet hat: die Frage nach der richtigen Deutung des Standpunkts des Aristoteles wurde geklärt an Hand der Aristoteles-Interpretation des Averroes, wobei die Standpunkte dieser beiden Philosophen als identisch betrachtet wurden³²). Andere Theologen hingegen, insbesondere die des 13. Jahrhunderts, wie Thomas von Aquin, Aegidius Romanus († 1306) aber auch noch Wilhelm von Ockham, setzten die beiden Standpunkte nicht gleich. Die Auffassung, daß Gott die Geschöpfe nicht oder nur zum Teil erkenne, wurde nur Averroes, nicht Aristoteles zugeschrieben³³).

Daß die Standpunkte des Aristoteles und Averroes in Bezug auf das göttliche Wissen im 14. Jahrhundert vielfach gleichgesetzt wurden, bedeutet nicht, daß man sich über die richtige Interpretation dieser Standpunkte einig war. Ganz im Gegenteil.

Hugolin z.B. war der Meinung, daß Gott nach Aristoteles und Averroes nur sich selbst, nicht aber die Geschöpfe erkenne³⁴). Diese Deutung läßt sich auch bei Gregor von Rimini finden, der in seinem Sentenzenkommentar der Interpretation der Lehre dieser beiden Philo-

³²) Vgl. Petrus Aureoli, *Commentariorum in primum librum Sententiarum pars secunda* (ed. cit.), Lib., I d. 35 p. 2 a. 1, foll. 770^{bc}-771^{ab}; Johannes Baconis, *Quaestiones in quatuor libros Sententiarum* (Cremonae 1618, Unveränderter Nachdruck Westmead, Farnborough 1969), Lib. I d. 35 q. u a. 1, foll. 359^{ae}-360^{aa}; *Averroïsme Bolonais au XIV^e siècle*. Édition des Textes, par Z. Kuksewicz, Institut de philosophie et de sociologie de l'academie polonaise des sciences (Wroclaw usw. 1965), 252-262 (Matheus de Eugubio) und Gregor von Rimini, *Lectura* (ed. Trapp-Marcolino III), Lib. I dd. 35-36 q. 1, 211-213.

³³) Vgl. Thomas von Aquin, *Scriptum super libros Sententiarum*, editio nova, cura P. Mandonnet, Tom. I (Parisiis 1929), Lib. I d. 35 q. 1 a. 3 c., 816; Aegidius Romanus, *Errores philosophorum* (ed. cit.), 12: «(...) aliqui voluerunt ei (Aristoteles, *MH*) imponere quod Deus nihil cognoscit extra se (...). Sed quod non intelligant Philosophum, et quod illa non sit intentio sua, patet per ea quae dicuntur in capitulo De bona fortuna (...)», und Wilhelm von Ockham, *Scriptum* (OTh IV), Lib. I d. 35 q. 2, 434-435: «Et istum errorem imponit ipse (Averroes, *MH*) Philosopho, XII *Metaphysicae*, commento 51».

³⁴) Hugolin von Orvieto, *Commentarius in quattuor libros Sententiarum* (ed. Eckermann II), Lib. I d. 35 q. u a. 1, 298-299: «(...) Ex tali forma arguitur contra modum Aristotelis et Averrois. Nam quod deus sit nobilissimus entium et aeterna intellectio et non cognoscat se nobiliorem aliquo ente, nec sciat suum excessum, nec secundo sciat aliquid aliud esse nisi se, nec sciat aliquid de rebus aliis plus, quam materia prima, et tamen anima rationalis novit res inferiores, et tertio: Aliae intelligentiae possunt movere orbem et intelligunt orbem et intelligunt, quid boni provenit ex motu eorum et quid gubernationis, deus autem, quo omnia reguntur et in quem ordinata sunt, nihil novit, hoc autem est contra omnem sectam et contra naturale iudicium».

sophen einen sehr langen Abschnitt gewidmet hatte³⁵). In dem Sentenzenkommentar des Nachfolger Gregors in Paris, des Augustinertheologen Alfons Vargas († 1366), wurde auf die Auffassung einiger verwiesen: Gott erkenne nach Aristoteles und Averroes nur sichselbst³⁶). Möglicherweise handelt es sich hier um einen Verweis auf Gregor, zumindest aber läßt sich diesem Verweis entnehmen, daß die Aristoteles- und Averroesdeutung, wie wir sie später bei Hugolin finden können, bei den Augustinern durchaus bekannt war. Es ist in diesem Zusammenhang vielleicht auch wichtig darauf hinzuweisen, daß in dem Sentenzenkommentar des Aegidius Romanus, der bereits seit dem Ende des 13. Jahrhunderts zur Pflichtlektüre der Augustiner gehörte³⁷), dargelegt wurde, daß Averroes, wenn man ihn beim Wort nehme (*si secundum quod sonat littera eum intelligere volumus*), der Meinung war, Gott erkenne nichts, außer sichselbst³⁸).

Ganz anders wurde der Standpunkt des Aristoteles und des Averroes von Petrus Aureoli und Johannes Baconis gedeutet. Sie vertraten die Ansicht, daß Gott nach der Aristotelesdeutung des Averroes, indem er (Gott) sein eigenes Sein erkenne, gleichzeitig auch die Formen und Wesenheiten aller singulären Dinge, mit Ausnahme der Individualität, erkenne. Gott erkennt den ganzen Löwen und Ochsen, nur nicht diesen Löwen da und diesen Ochsen³⁹). Interessant dabei ist, daß Petrus

³⁵) Gregor von Rimini, *Lectura* (ed. Trapp-Marcolino III), Lib. I dd. 35-36 q. 1, 211: «Opinio Aristotelis et Commentatoris sui Averrois fuit quod deus nihil aliud a se intelligit».

³⁶) Alfons Vargas von Toledo, *In primum Sententiarum* (Venetiis 1490, Nachdruck Cassiciacum, Studies in St. Augustine and the Augustinian Order II (American Series), The Meriden Gravure Co. 1952), Lib. I dd. 35-37, q. 1, col. 611.

³⁷) Vgl. A. Zumkeller, «Die Augustinerschule des Mittelalters (...)», 169-170.

³⁸) Aegidius Romanus, *In primum librum Sententiarum* (Venetiis 1521, Unveränderter Nachdruck Frankfurt a/Main 1968), Lib. I d. 35 a. 1 q. 3, fol. 181^{rbF}: «Commentator in 12. Metaphysice, si secundum quod sonat littera eum intelligere volumus, velle videtur deum alia a se non cognoscere (...)».

³⁹) Petrus Aureoli, *Commentariorum in primum librum Sententiarum pars secunda* (ed. cit.), Lib. I d. 35 p 3 a. 1, fol. 790^{aB-C}: «Sic ergo intellexit Averroes, quod Deus non cognoscit entia in particulari, quod non intellexit secundum eum individua signata, et singularia, utpote hunc leonem, vel bovem; sed non intellexit, quin cognoscat entia in singulari, singularitatem ad formas specificas referendo, immo voluit, quod Deus cognoscat formas proprias, et quidditates specificas, et distinctas omnium rerum», und Johannes Baconis, *Quaestiones in quatuor libros Sententiarum* (ed. cit.), Lib., I d. 39 q. u a. 2, fol. 382^{aB}: «(...) dicit (Commentator, MH) enim, quod intelligendo se tantum (...) consecutive intelligit creaturas distincte, et hoc est dicere ideas distinctas creaturarum in intellectu suo (...)», u. id., op. cit., Lib. I d. 39 q. u a. 1 par. 3, fol. 382^{aA} (= 378^{aA}): «Commentator enim ibidem vult Deum scire illa, quae sunt extra, sed non scientia particulari (...)».

Aureoli und Johannes Baconis, in völligem Gegensatz zu Gregor von Rimini, der Meinung waren, Aristoteles und Averroes stimmten, was ihre Theorie des göttlichen Wissens anbetrifft, ganz mit Augustin überein⁴⁰).

Zurück zu Hugolin. Anschließend an seine Darlegung des Standpunktes des Aristoteles und des Averroes führte er einige anonyme Gegenargumente an, die zeigen sollten, daß Gott die Geschöpfe (*inferiora*) nicht als von seinem Wesen getrennt, sondern *superaequipollenter* erkenne⁴¹). Der terminus »superaequipollenter«, wie auch die angeführten Argumente, zeigen, daß es sich hier um Ansichten des Petrus Aureoli handelt, die er (Petrus) im Rahmen seiner Averroes-Interpretation entwickelt hatte⁴²). Auch bei der Frage, ob das göttliche Erkennen sich direkt auf das Geschöpf als solches richte, zitierte Hugolin für die Ansicht »quod non« eine Anzahl von anonymen Argumenten, die sich leicht als Argumente des Petrus Aureoli erkennen lassen⁴³).

⁴⁰) Petrus Aureoli, *Commentariorum in primum librum Sententiarum pars secunda* (ed. cit.), Lib. I d. 35 p. 2 a. 1, fol. 774^{bB-C}: «(...) haec fuit intentio Augustini, et in hoc cum Philosopho concordavit, scilicet, quod nil aliud extra Deum esset in ipsius intuitu obiectivo, quinimmo sui ipsius intuitu esset intuitio omnium aliorum aequipollenter, et eminenter (...)», und Johannes Baconis, *Quaestiones in quatuor libros Sententiarum* (ed. cit.), Lib. I d. 39 q. u a. 1 par. 4, fol. 382^{aC-D} (= 378^{aC-D}).

⁴¹) Hugolin von Orvieto, *Commentarius in quatuor libros Sententiarum* (ed. Eckermann II), Lib. I d. 35 q. u a. 1, 299: «Sed dicitur contra, quod Aristoteles vult deum intelligere se ipsum, qui est supereminenter quaelibet natura intelligibilis, et ideo omnia inferiora contenta intelligit superaequipollenter nec intellectio creaturarum addit ad perfectionem intellectionis sicut nec quoad esse et cetera».

⁴²) Vgl. Petrus Aureoli, *Commentariorum in primum librum Sententiarum pars secunda* (ed. cit.), Lib. I d. 35 p. 2 a. 2, fol. 775^{aF-bB}: «Si vero quaeratur, an sic intelligat creaturas Deus, quod suum intuitum terminet ad essentiam, ibi sistendo, nec ulterius procedendo; sic tamen quod ibi sistendo, dicatur attigisse eminenter, et plusquam aequipollenter omne aliud extra se, et omnem creaturam; et secundum hoc non sit aliqua multitudo intellectuum in Deo, nec ponant in numerum creaturae, ut et intellectae cum divina essentia, ut intellecta, sed est penitus unum simplicissimum intellectum: sic concedi oportet, quod Deus non ignorat, immo perfectissime et supereminenter novit omnem creaturam, et omne aliud extra se, secundum quod ait Commentator 12. Metaphysicae, quod intellecta multa, et plura sunt unum intellectum, et sunt adunata perfecta adunatione, ita ut fiant simplex, et unum omnibus modis, videlicet una Dei essentia, quae quidem, sicut est omnia eminenter, sic eius intellectio est omnium intellectio, eminens, et excellens». Über die Bedeutung von Petrus Aureoli für das Denken im 14. Jahrhundert, siehe neulich K. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250-1345*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Band XXII (Leiden usw. 1988), 85-86 u. 315-316.

⁴³) Wir zitieren nur das erste Argument, Hugolin von Orvieto, *Commentarius in quatuor libros Sententiarum* (ed. Eckermann II), Lib. I d. 35 q. u a. 3, 302: «Contra istam conclusionem (quod deum intueri antichristum est visionem divinam esse absque medio de antichristo non aliter, quam si esset in re antichristus, MH) arguitur primo sic: Divinus

Nach Petrus Aureoli richtet sich das göttliche Erkennen nicht auf das Geschöpf als solches (*terminative*). Gott erkennt das Geschöpf nur, indem er seine eigene Essenz erkennt (*aequipollenter*)⁴⁴). Denn, so Aureoli, das Geschöpf kann kein direktes Objekt des göttlichen Erkennens sein, sondern lediglich Gott selber, da man sich anders in Widersprüche verwickelt, z.B. bezüglich der unendlichen Teilbarkeit des Kontinuums. Denn, erkennt Gott die Geschöpfe direkt, so erkennt er auch das Kontinuum. Wird das Kontinuum von Gott in all seinen Teilen erkannt, so kann es nicht weiter geteilt werden, was mit seiner unendlichen Teilbarkeit in Widerspruch steht. Wird es von Gott nicht ganz, sondern nur teilweise erkannt, so ist Gottes Wissen unvollkommen, was mit der göttlichen Vollkommenheit in Widerspruch steht. Fazit: Gott erkennt das Kontinuum, und folglich die Geschöpfe, nicht direkt, sondern nur indem er seine eigene Essenz erkennt⁴⁵).

Dieses, wie auch die anderen Unendlichkeitsargumente des Petrus Aureoli, wurden im 14. Jahrhundert viel zitiert und kritisiert, nicht nur von Hugolin, sondern auch von Gregor von Rimini, Alfons Vargas, und später auch von Gottschalk von Nepomuk und Marsilius von

intuitus videret tunc omnes partes continui realiter distinctas. Aut igitur sistit ad aliquas aut quodam processu discurrit ad minores et minores. Sed neutrum contingit. Non secundum, quia intuitus dei non est perfectivus. (...) Nec primum, quia tunc aut sistit ad indivisibilia et sic ex illis componitur, nisi deus erraret, aut ad ulterius divisibilia et sic non videt divisiones illorum et cetera. Confirmatur, quia tunc in prospectu dei esset evacuata divisio continui secundum realem distinctionem partium. Hoc autem implicat contradictionem». Siehe den Text von Aureoli in Anm. 45.

⁴⁴) Petrus Aureoli, *Commentariorum in primum librum Sententiarum pars secunda* (ed. cit.), Lib. I d. 35 p. 2 a. 4, fol. 786^{a-b}: «(...) nulla creatura dici potest esse obiectum terminans intellectum divinum, quamvis aequipollenter, immo et eminenter causatum quodlibet cognoscatur ab ipso. (...) supra declaratum est, quod divinus intuitus non aspicit res in se, sed aliquid aequipollens, et plusquam aequipollens, scilicet suam essentiam».

⁴⁵) Petrus Aureoli, *Commentariorum in primum librum Sententiarum pars secunda* (ed. cit.), Lib. I d. 35 p. 2 a. 1, fol. 772^{b-d-f}: «(...) manifestum est, quod si divinus intuitus aliquid extra se attingeret obiective, ponendo illud in eius prospectu (esse prospecto, *Ed.*), de necessitate divisio continui esset evacuata in eius intuitu, aut prospectu. Aut enim tantummodo ponerentur in ipsius intuitu omnes partes continui divisae, et distinctae, ita ut non relinquatur ulterior divisio; et sic habetur propositum, quod divisio continui erit evacuata; aut ponerentur tantum aliquae partes sub certo numero, quarum quaelibet erit ulterius divisibilis; quod esse non potest, quia tunc divinus intuitus esset in potentia, et posset aliquid sibi accrescere, dividendo videlicet unamquamque illarum partium; quinimmo posset, sic dividendo, procedere in infinitum, sicut et noster intellectus. Ergo impossibile est, quod aliquid aliud a Deo ponatur in eius intuitu, vel prospectu in actu: qua ratione namque aliquid poneretur, omnes partes continui ponerentur».

Inghen⁴⁶). Aller Wahrscheinlichkeit nach ist Hugolin durch die Diskussion in den von ihm öfters zitierten Werken des Gregor von Rimini und Alfonsus Vargas zu einer Behandlung dieser Argumente veranlaßt worden.

In seiner Kritik am oben erwähnten Argument schloß er sich Gregor von Rimini an, der Petrus Aureoli entgegenhielt: das Kontinuum sei aus Teilen (*partes*), die selber wiederum potentiell oder aktuell geteilt seien (*potentia vel actu divisae*), aufgebaut. Deshalb sei eine unendliche Teilung möglich und trotzdem könne das Kontinuum von Gott aktuell erkannt werden. Die einzelnen Teile, so Gregor und Hugolin, die potentiell stets weiter geteilt werden können, sind im göttlichen Geiste in unendlich viele Teile aktuell aufgeteilt. Welchen Teil man auch nimmt, wie klein auch, er enthält im Geiste Gottes aktuell unendlich viele Teile⁴⁷).

Auch in den Erwiderungen auf die anderen Argumente des Petrus Aureoli folgt Hugolin den Darlegungen des Gregor von Rimini. Die Betrachtung dieser Argumente möchten wir aber an dieser Stelle nicht fortsetzen, sondern uns dem letzten Punkt, der von Hugolin benutzten logisch-semanticen Methode, zuwenden.

⁴⁶) Vgl. Gregor von Rimini, *Lectura* (ed. Trapp-Marcolino III), Lib. I d. 35-36, q. 1, 213-214; Alfonsus Vargas, *In primum Sententiarum* (ed. cit.), Lib. I dd. 35-37 q. 1 a. 2, coll. 605-606; Gottschalk von Nepomuk, *Quaestiones super IV libros Sententiarum* (Kraków, Bibl. Jag., 1499), Lib. I dd. 35-40, fol. 44^{ra} «(...) arguit unus doctor Petrus Aureoli sic: Si deus omnia distincte cognosceret, tunc sequeretur quod possibile esset divisionem continui totaliter evacuare (...)», und Marsilius von Inghen, *Quaestiones super quattuor libros Sententiarum* (ed. cit.), Lib. I d. 38, foll. 153^{rb} u. 156^{va}. Gottschalk von Nepomuk las die Sentenzen 1365-1366 in Paris, siehe W.J. Courtenay, *Adam Wodeham. An Introduction to his Life and Writings*, Studies in Medieval and Reformation Thought Vol. XXI (Leiden 1978), 141.

⁴⁷) Gregor von Rimini, *Lectura* (ed. Trapp-Marcolino III), Lib. I d. 35-36 q. 1, 224: «Unde dico quod, quaecumque partem quantumcumque parvam sumpseris, illa includit partes actu divisas in conceptu divino, immo infinitas includit, nec aliquam potes sumere quin sumas infinitas. Et, sicut de facto quodlibet continuum habet infinitas partes potenciales et quaelibet quantumlibet parva includit infinitas nec aliqua sumi potest indivisibilis et quin sumantur tales partes potenciales infinitae, sic dico quod in conceptu dei continuum est totaliter actu divisum in partes, quarum quaelibet etiam est totaliter actu divisa et includit infinitas actu divisas». Vgl. Hugolin von Orvieto, *Commentarius in quattuor libros Sententiarum* (ed. Eckermann II), Lib. I d. 35 q. u. a. 3, 304: «(...) Et tunc patet, quod divisio continui est evacuata sic, quod nulla restat, quae non sit cognita. Non tamen est evacuata, quasi sit aliqua ultima divisio vel possit designari pars, cuius non sit infinite et cetera». Für Gregors Ansicht bezüglich des Unendlichen und der Teilbarkeit des Kontinuums, siehe A.G. Molland, «Continuity and Measure in Medieval Natural Philosophy», *Mensura, Mass, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter*, 1. Halbband, hrsg. von A. Zimmermann, *Miscellanea Mediaevalia* 16/1 (Berlin-New York 1983), 137.

3. Die logisch-semantische Methode

Wie schon öfters betont wurde und aus dem Obigem klar hervorgeht, ist Hugolin an mehreren Punkten seines Denkens durch Gregor von Rimini beeinflusst worden⁴⁸⁾. Das gilt auch für die Anwendung logisch-semantischer Techniken bei der Behandlung der Problematik des göttlichen Vorherwissens, was uns nicht verwundern mag, denn Gregor spielte bei der Verbreitung dieser Techniken auf dem europäischen Festland eine entscheidende Rolle. Er rezipierte die in England entstandenen Methoden in seinem Sentenzenkommentar und machte sie so Denkern wie Hugolin bekannt⁴⁹⁾. Daß Hugolin diese Methoden übernommen hat, paßt in das Gesamtbild seines Werkes, das, wie A. Zumkeller sich treffend ausdrückt, «eine starke logische Begabung bezeugt»⁵⁰⁾.

Wir möchten im Rahmen unseres Beitrages auf das wohl interessanteste Beispiel der Hugolinschen Anwendung dieser Technik eingehen: können menschliche Freiheit und göttliches Wissen zusammengehen?

Vielsagend für die Bedeutung, die Hugolin gerade bei der Behandlung dieses Problems einer logischen Technik zugemessen hat, ist wohl, daß er fast ganz auf eine inhaltliche Antwort verzichtet hat, wie wir sie bei Thomas von Aquin und Duns Scotus finden können, deren Ansichten diesbezüglich trotz der vielfältigen Kritik im 14. Jahrhundert immer noch von Theologen übernommen wurden⁵¹⁾. Er erklärte das Zusammengehen von menschlicher Freiheit und göttlichem Wissen, obwohl er weder wie Thomas auf die göttliche Ewigkeit, noch wie Scotus auf die Rolle des kontingenten göttlichen Willens verwies. Auch lehnte er, wie Gregor, die auf Bonaventura und den Sentenzenkommentar des Tho-

⁴⁸⁾ Vgl. W. Eckermann, *Der Physikkommentar Hugolins von Orvieto OESA. Ein Beitrag zur Erkenntnislehre des spätmittelalterlichen Augustinismus*, Spätmittelalter und Reformation 5 (Berlin-New York 1972), 119-122; id. *Wort und Wirklichkeit. Das Sprachverständnis in der Theologie Gregors von Rimini und sein Weiterwirken in der Augustiner-schule*, Cassiciacum 33 (Würzburg 1978), 238-253 und M. Schulze, «'Via Gregorii' in Forschung und Quellen», 29-34.

⁴⁹⁾ Vgl. W.J. Courtenay, «The Role of English Thought in the Transformation of University Education in the Late Middle Ages», *Rebirth, Reform and Resilience. Universities in Transition 1300-1700*, ed. by J.M. Kittelson and P.J. Transue (Columbus 1984), 121-137.

⁵⁰⁾ Vgl. A. Zumkeller, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, Cassiciacum Bd. IX (Würzburg 1941), 99.

⁵¹⁾ Für die Rezeption der Auffassungen des Scotus, siehe (noch immer grundlegend), H. Schwamm, *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern*. Philosophie und Grenzwissenschaften V/1-4, Innsbruck 1934.

mas⁵²⁾ zurückgehende Auffassung ab, Gott erkenne das Kontingente durch seine Ideen. Nach Hugolin erkennt Gott die Geschöpfe direkt, ohne Medium⁵³⁾. Nur ein einziges mehr oder weniger inhaltliches Argument läßt sich bei ihm finden: Kontingenz (menschliche Freiheit) und göttliches Wissen gehen zusammen, da Gott alles genau so vorherweiß, wie es in Zukunft sein wird. Einen zukünftigen Willensentschluß erkennt er als kontingenten Willensentschluß, da jedes Zukünftige kontingent ist. Aus diesem Grunde vernichtet Gottes Wissen die Freiheit des Menschen nicht. Dieses Argument wurde auch von Gregor angeführt⁵⁴⁾.

Jetzt zu Hugolins logischer Argumentation: Als Ausgangspunkt diene ihm die göttliche Allwissenheit und die von Gregor stammende Definition der Kontingenz: B ist in A (A ist ein Moment der Zukunft) kontingent, wenn beide folgenden Sätze wahr sind: «Es ist möglich, daß B in A sein wird» und «Es ist möglich, daß B in A *nicht* sein wird». Anders gesagt: Der Satz «B ist in A kontingent» ist wahr, wenn nicht nur gilt «Es ist möglich, daß B in A sein wird» (denn das gilt auch für das Notwendige), sondern auch (und vor allem) «Es ist möglich, daß B in A *nicht* sein wird»⁵⁵⁾. Diese beiden Ausgangspunkte (die göttliche

⁵²⁾ Vgl. M.J.F.M. Hoenen, «A propos de Lectura I d. 39: un passage dissimulé de Thomas d'Aquin chez Duns Scot?», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 52 (1985), 231-236.

⁵³⁾ Hugolin von Orvieto, *Commentarius in quattuor libros Sententiarum* (ed. Eckermann II), Lib. I d. 40 q. 2 a. 1, 328. Vgl. Gregor von Rimini, *Lectura* (ed. Trapp-Marcolino III), Lib. I d. 38 q. 2, 280-281.

⁵⁴⁾ Hugolin von Orvieto, *Commentarius in quattuor libros Sententiarum* (ed. Eckermann II), Lib. I d. 40 q. 2 a. 2, 332: «Simul stant: omne futurum deus praescit esse futurum et omne futurum est contingenter futurum. Probatur, quia de quolibet futuro sic est et deus praescit praecise taliter fore, qualiter in re erit, quia videt. Nam quodlibet futurum est contingenter futurum, et sic esse futurum est verum scitum a deo, qui novit omne verum distincte et evidenter». Vgl. Gregor von Rimini, *Lectura* (ed. Trapp-Marcolino III), Lib. I d. 38 q. 2 a. 3, 289: «Et ita posset argui de quolibet actu voluntario et generaliter de quolibet futuro contingenti. Nam dei praescientia non aliter praevidet res fore quam illae futurae sint, cum falsa esse non possit. Talia autem sunt futura mere contingenter, igitur deus praevidet illas contingenter esse futuras. Et ideo non solum ex praescientia dei non excluditur contingentia futurorum, quin certe potius necessario concluditur».

⁵⁵⁾ Vgl. Gregor von Rimini, *Lectura* (ed. Trapp-Marcolino III), Lib. I d. 38 q. 2 a. 3, 285: «(...) futura non ideo dicuntur contingenter futura, quia erunt et non erunt, nec quia non erunt nec non erunt — nam utrumque praedictorum est impossibile —, nec quia vel erunt vel non erunt, quia tunc quolibet possibile esset futurum contingens — quodlibet enim erit vel non erit —, nec quia possunt fore vel possunt non fore propter eandem rationem, sed praecise, quia possunt fore et possunt non fore».

Allwissenheit und die genannte Definition der Kontingenz) dienten ihm als Prämissen für folgende Argumentation:

Wenn B (= Petrus) in A kontingent sündigt, gilt der Satz p : «Petrus wird in A sündigen» und, auf Grund der Definition der Kontingenz, der Satz $M \neg p$: «Es ist möglich, daß Petrus in A nicht sündigen wird». Auf Grund der Prämisse der göttlichen Allwissenheit gilt, wenn Petrus in A sündigt, der Satz GWp : «Gott weiß, daß Petrus in A sündigen wird». Da nun der Satz GWp : «Gott weiß, daß Petrus in A sündigen wird» aus dem Satz p : «Petrus wird in A sündigen» folgt, und der Satz p : «Petrus wird in A sündigen» mit dem Satz $M \neg p$: «Es ist möglich, daß Petrus in A niemals sündigen wird» zusammengeht, geht der Satz GWp : «Gott weiß, daß Petrus in A sündigen wird» auch mit dem Satz $M \neg p$: «Es ist möglich, daß Petrus in A niemals sündigen wird» zusammen. Denn, so Hugolin, wenn etwas (= $M \neg p$) mit dem *antecedens* (= p) zusammengeht, geht es auch mit dem *consequens* (= GWp) zusammen. Da nun (so Hugolin) das gleichzeitige Wahr-sein von p und $M \neg p$ bedeutet, daß Petrus kontingent sündigt, muß auch gelten, daß beide folgenden Sätze: «Gott weiß, daß Petrus in A sündigen wird», und «Petrus wird in A kontingent sündigen» zusammengehen⁵⁶).

Diese von Gregor herrührende Argumentation⁵⁷) läßt sich in fast gleicher Form auch in dem Sentenzenkommentar des Marsilius von

⁵⁶) Hugolin von Orvieto, *Commentarius in quattuor libros Sententiarum* (ed. Eckermann II), Lib. I d. 40 q. 2 a. 2, 332: «Sed in terminis probo conclusionem (quod simul stant: omne futurum deus praescit esse futurum et omne futurum est contingenter futurum, *MH*) in uno et sic patebit de singulis. Capió hoc futurum 'B Petrus peccat in A'. Sit A merides crastina. Haec stant simul: B erit in A et possibile est B numquam fore in A. Igitur haec stant simul: Deus praescit B fore et possibile est B numquam fore. Igitur stant simul: Deus praescit B fore in A et B contingenter erit in A. Haec secunda consequentia patet, quia si B erit et possibile est B numquam fore, igitur B contingenter erit. Primam consequentiam probo dupliciter. Primo, quia sequitur: B erit in A, igitur deus praescit B fore in A. Sed cuicumque est compositibile antecedens, est compositibile consequens. Antecedens autem nunc datum est compositibile cum ista 'Possibile est B numquam fore', id est possibile est 'Petrus numquam peccaturum in A', igitur deum praescire 'Petrus peccaturum in A' stat cum toto isto 'Petrus peccabit in A et possibile est numquam peccaturum in A', quae duo integrant futurum contingens. (...)».

⁵⁷) Vgl. Gregor von Rimini, *Lectura* (ed. Trapp-Marcolino III), Lib. I d. 38 q. 2 a. 3, 287: «Hae sunt compossibiles 'Petrus peccabit in A' et 'Petrus potest non esse peccaturus in A', igitur hae sunt compossibiles 'deus praescit Petrum peccaturum in A' et 'Petrus potest non esse peccaturus in A', et igitur simul stant quod duos praesciat Petrum peccaturum in A et quod Petrus contingenter et non necessario peccabit in A. Et haec ultima consequentia patet, quia, si Petrus peccabit in A et potest non esse peccaturus in A, igitur non necessario peccabit in A, sed contingenter. (...)».

Inghen finden⁵⁸). Man kann in diesem Punkt also von einer deutlichen Konvergenz der Auffassungen dieser drei Denker sprechen.

Kommen wir zum Schluß. Was Hugolin in seinem Sentenzenkommentar über das göttliche Wissen dargelegt hat, ist nicht überraschend originell. Er hat weder neue Probleme entdeckt noch neue Lösungen gefunden. Dennoch darf man seine Leistung nicht unterschätzen. Wie aus den ausgewählten Beispielen hervorgegangen ist, hat er die wichtigsten Entwicklungen in Bezug auf die Problematik des göttlichen Wissens in der Periode 1250-1350 rezipiert und in seinen Darlegungen ausgewertet. Insofern stellt seine Behandlung ein Muster des Entwicklungsstandes um die Mitte des 14. Jahrhunderts dar. Hugolins Standpunkt, die göttliche Intellektualität sei eine «communis animi conceptio», läßt sich nur als Reaktion auf die Debatte der Beweisbarkeit in seiner vollen Bedeutung erfassen, und Hugolin gehörte mit Gregor von Rimini, Johannes Mirecourt und Alfons Vargas zu den ersten Pariser Theologen, die in ihren Werken die in England entstandene logisch-semantische Methode rezipiert und weiterentwickelt haben. Vielleicht hat gerade diese Aufgeschlossenheit dazu beigetragen, daß sein Sentenzenkommentar einen so großen Einfluß hat gewinnen können. Aber darüber kann letztendlich nur eine genaue Untersuchung der Texte derjenigen Autoren, die sein Werk benutzt und zitiert haben, entscheiden.

M.J.F.M. HOENEN

⁵⁸) Vgl. Marsilius von Inghen, *Quaestiones super quattuor libros Sententiarum* (ed. cit.), Lib. I q. 40 a. 2, fol. 166^{va}.